Slavoj Žižek

En defensa de causas perdidas

Lectulandia

El polémico filósofo Slavoj Žižek se enfrenta a la ideología predominante a propósito del deber de reapropiación de varias «causas perdidas» y busca la semilla de verdad en la política «totalitaria» del pasado.

Žižek argumenta que, si bien el terror revolucionario se saldó con el fracaso y con atrocidades de todo tipo, no es ésta toda la verdad; hay, de hecho, un momento de redención que cae en el olvido con el categórico rechazo liberal democrático del autoritarismo revolucionario y con la valorización de una política blanda, consensuada y descentralizada.

Lectulandia

Slavoj Žižek

En defensa de causas perdidas

ePub r1.0
German25 19.12.17

Título original: *In Defense of Lost Causes*
Slavoj Žižek, 2008
Traducción: Francisco López Martín
Diseño de cubierta: RAG

Editor digital: German25
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

En cierta ocasión, Alain Badiou estaba sentado entre el público de una de mis conferencias, cuando su teléfono móvil (que, para colmo, era el mío: se lo había prestado) de pronto empezó a sonar. En lugar de apagarlo, me interrumpió amablemente y me preguntó si podía bajar la voz, para poder oír mejor a su interlocutor... Si eso no es una demostración de verdadera amistad, no sé qué puede serlo. Así, pues, este libro está dedicado a Alain Badiou.

Introducción.

Causa Locuta, Roma Finita

Roma locuta, causa finita: éstas son las palabras de autoridad decisivas que ponen fin a una disputa, en todas sus versiones, desde «el sínodo eclesiástico ha decidido» hasta «el Comité Central ha aprobado una resolución» y, por qué no, «el pueblo ha expresado claramente su decisión en las urnas»… Ahora bien, ¿no apuesta el psicoanálisis exactamente por lo contrario, por que la Causa hable por sí misma (o, como dijo Lacan, «Hablo yo, la verdad») y el Imperio (romano, es decir, el capitalismo mundial contemporáneo) se desplome? *Ablata causa tolluntur effectus*: cuando falta la causa, prosperan los efectos (*Les effets ne se portent bien qu'en absence de la cause*). ¿Por qué no damos la vuelta al proverbio? Cuando interviene la causa, se disipan los efectos[1]…

Ahora bien, ¿*qué* Causa debe hablar? En los tiempos que corren, las cosas no pintan bien para las grandes Causas, en una época en la que, aunque la escena ideológica está fragmentada en una panoplia de posiciones que luchan por la hegemonía, hay un consenso subyacente: la época de las grandes explicaciones ha terminado, necesitamos un «pensamiento débil», opuesto a todo fundacionalismo, un pensamiento atento a la textura rizomática de la realidad; tampoco en el ámbito de la política debemos aspirar ya a sistemas que lo expliquen todo y a proyectos de emancipación mundial; la imposición violenta de grandes soluciones debe dar paso a formas de intervención y resistencia específicas… Si el lector simpatiza, aunque sea mínimamente, con tales ideas, lo mejor es que deje de leer este libro.

Hasta quienes tienden a desdeñar la teoría posmoderna «francesa» y su «jerga», al considerarlas un caso ejemplar de «verborrea», tienden a compartir la aversión de los partidarios de dicha teoría por el «pensamiento fuerte» y por sus explicaciones a gran escala. De hecho, la verborrea está lejos de desaparecer. No es de extrañar que hasta quienes popularizaron la idea de la «verborrea», como Harry Frankfurt, caigan en ella. En la infinita complejidad del mundo contemporáneo, donde las cosas se presentan casi siempre como sus opuestos –la intolerancia como tolerancia, la religión como sentido común, etcétera–, es difícil resistir a la tentación de cortar por lo sano y gritar con vehemencia «¡Basta de verborrea!», cosa que rara vez es algo

más que un impotente *passage à l'acte*. El deseo de trazar una línea de demarcación clara entre la «verborrea» y el saludable lenguaje de la sinceridad no hace sino reproducir en ese mismo lenguaje la ideología predominante. No sorprende que, para el propio Frankfurt, entre los políticos que han entonado ese «basta» se encuentren Harry Truman, Dwight Eisenhower y, en la actualidad, John McCain[2]; como si la pose de la sinceridad personal autoproclamada fuera garantía de veracidad.

El sentido común de nuestra época nos dice que, ante la vieja distinción entre *doxa* (opinión accidental / empírica, Sabiduría) y Verdad, o, de forma aún más radical, entre conocimiento empírico positivo y Fe absoluta, hay que trazar una frontera entre lo que se puede pensar y lo que se puede hacer en el mundo actual. En el plano del sentido común, a lo máximo a lo que puede aspirarse es al liberalismo conservador de raíz ilustrada: desde luego, no hay una solución de recambio para el capitalismo; al mismo tiempo, abandonada a su propio impulso, la dinámica capitalista amenaza con socavar sus propios cimientos. Eso es así no sólo en lo tocante a la dinámica económica (la necesidad de un poderoso aparato estatal que mantenga la competencia del mercado, etc.), sino también y en mayor medida a la dinámica ideológico–política. Los demócratas conservadores inteligentes, desde Daniel Bell hasta Francis Fukuyama, son conscientes de que el capitalismo mundial contemporáneo tiende a socavar sus propias condiciones ideológicas (fenómeno al que, hace tiempo, Bell denominó «las contradicciones culturales del capitalismo»): el capitalismo sólo puede prosperar si hay un mínimo de estabilidad social, si se mantiene intacta la confianza simbólica, si los individuos no sólo aceptan la responsabilidad de su destino, sino que, además, pueden contar con la «equidad» básica del sistema. Este trasfondo ideológico ha de estar sustentado por un potente aparato educativo y cultural. Dentro de este horizonte, la respuesta, por tanto, no es ni el liberalismo radical de un Hayek ni el conservadurismo puro y duro, ni mucho menos el mantenimiento de los viejos ideales del Estado de bienestar, sino una mezcla de liberalismo económico con un espíritu comunitario mínimamente «autoritario» (que ponga el énfasis en la estabilidad social, en los «valores», etc.), para contrarrestar los excesos del sistema; dicho de otro modo, lo que los socialdemócratas de la Tercera Vía, como Blair, han fomentado.

Éste es, pues, el límite del sentido común. Lo que hay más allá entraña un Salto a la Fe, a la fe en las Causas perdidas, las cuales, desde el ámbito de la sabiduría escéptica, no pueden parecer sino uno locura. En el presente libro se habla tras haber dado ese Salto; pero ¿por qué? El problema, claro está, reside en que, en una época de crisis y rupturas, la propia sabiduría escéptica empírica, limitada al horizonte de la forma dominante de sentido común, no puede ofrecer respuestas, así que *hay* que arriesgarse a dar un Salto a la Fe.

Este cambio es el cambio que va del «Yo hablo [y, al hacerlo, digo] la verdad» a «la propia verdad habla (en / por medio de mí)» (como en el «materna» de Lacan del discurso del analista, en el que el agente habla desde la posición de la verdad), hasta

el punto en el que puedo decir, como el Maestro Eckhart, «es cierto y la propia verdad lo dice»[3]. Desde luego, en el plano del conocimiento positivo nunca es posible (estar seguros de haber) alcanza[do]r la verdad; sólo cabe acercarse a ella cada vez un poco más, pues, como el lenguaje siempre es a la postre autorreferencial, no hay modo de fijar un límite definitivo entre sofisma, ejercicios sofistas y la propia Verdad (ahí radica el problema de Platón). En lo que a esto hace, la apuesta de Lacan es la misma que la de Pascal: la apuesta por la Verdad. Pero ¿cómo hacer esa apuesta? Pues no corriendo tras la verdad «objetiva», sino abrazando la verdad de la posición desde la que se habla[4].

Hay todavía sólo dos teorías que entrañan y ponen en práctica el compromiso con esa concepción de la verdad: el marxismo y el psicoanálisis. No sólo son dos teorías acerca de la lucha, sino que son teorías luchadoras, comprometidas en una lucha: su historia no consiste en una acumulación de conocimiento neutral, sino que está marcada por cismas, herejías, expulsiones. Por eso, en las dos la relación entre teoría y práctica es propiamente dialéctica, o, dicho de otro modo, presenta una tensión irreductible: la teoría no sólo es el fundamento conceptual de la práctica, sino que, al mismo tiempo, explica por qué la práctica está irremediablemente condenada al fracaso; como dijo Freud concisamente, el psicoanálisis sólo sería plenamente realizable en una sociedad que ya no lo necesitara. En su aspecto más radical, la teoría teoriza una práctica fallida: «Por eso han salido mal las cosas…». Se suele olvidar que los cinco grandes informes clínicos de Freud informan básicamente de éxitos parciales y de un fracaso final; asimismo, los mejores análisis históricos marxistas de acontecimientos revolucionarios lo son de grandes fracasos (el de la guerra de los campesinos alemanes, el de los jacobinos en la Revolución francesa, el de la Comuna de París, el de la Revolución de Octubre, el de la Revolución Cultural china…). El examen de dichos fracasos nos pone frente al problema de la fidelidad, de cómo redimir el potencial emancipatorio de esos acontecimientos evitando la doble trampa de la vinculación nostálgica al pasado y de la acomodación facilona a las «nuevas circunstancias».

Ambas teorías parecen trasnochadas. Como hace poco dijo Todd Dufresne, ninguna figura de la historia del pensamiento se equivocó tanto en los puntos fundamentales de su teoría como Freud[5] (salvo Marx, añadiría alguno). Y, de hecho, en la conciencia liberal los dos aparecen actualmente como la gran «pareja de criminales» del siglo XX: como era de suponer, en 2005, el escandaloso *El libro negro del comunismo*, en el que se detallaban todos los crímenes comunistas[6], fue seguido por *El libro negro del psicoanálisis*, en el que se consignaban todos los errores teóricos y fraudes clínicos del psicoanálisis[7]. Así quedó de relieve, aunque fuera de forma negativa, la profunda solidaridad entre el marxismo y el psicoanálisis.

Sin embargo, algunos signos perturban esta complacencia posmoderna. Hablando de la resonancia cada vez mayor del pensamiento de Alain Badiou, Alain Finkelkraut lo ha caracterizado recientemente como «la filosofía más violenta, sintomática de la

vuelta de la radicalidad y del desplome del antitotalitarismo»[8], admisión franca y asombrada del fracaso de la larga y ardua obra de toda clase de «antitotalitarios», defensores de los derechos humanos, luchadores contra los «caducos paradigmas izquierdistas», desde los *nouveaux philosophes* franceses hasta los partidarios de una «segunda modernidad». Lo que tendría que haber muerto, lo que tendría que haberse abandonado, víctima de un descrédito completo, vuelve con ánimo de venganza. La desesperación ante este hecho resulta comprensible: ¿cómo es posible que, tras explicar durante décadas no sólo en los tratados universitarios, sino también en los medios de información, a todo el que quisiera escuchar (y a muchos que no querían) los peligros de los totalitarios «Maestros del Pensamiento», esa clase de filosofía vuelva en su forma más violenta? ¿No ha quedado suficientemente claro que la época de esas utopías tan sumamente peligrosas ha terminado? ¿O estamos ante una extraña ceguera incurable, una constante antropológica innata, una tendencia a sucumbir a la tentación del totalitarismo? Nuestro propósito es invertir la perspectiva: como diría Badiou con su inimitable estilo platónico, las verdaderas ideas son eternas, indestructibles, vuelven siempre que se anuncia su muerte. Basta con que Badiou las vuelva a *afirmar* con claridad, para que el pensamiento antitotalitario se muestre en toda su miseria, como lo que realmente es: un ejercicio sofista sin valor, una pseudoteorización de los más bajos miedos e instintos de supervivencia y oportunismo, un modo de pensar que no sólo es reaccionario, sino también profundamente *reactivo*, en el sentido que Nietzsche da a este término.

En relación con esto, hace poco se ha producido (no sólo) en Francia un enfrentamiento interesante (no sólo) entre lacanianos. Dicho enfrentamiento tiene que ver con la categoría del «Uno» como denominación de una subjetividad política y ha roto muchos lazos personales (por ejemplo, entre Badiou y Jean–Claude Milner). Lo irónico es que la lucha se produzca entre exmaoístas (Badiou, Milner, Lévy, Miller, Regnault, Finkelkraut) y entre intelectuales «judíos» y «no judíos». La pregunta es la siguiente: ¿es el nombre del Uno el resultado de una lucha política contingente, o está en cierto modo enraizado en una identidad particular más sustancial? La posición de los «maoístas judíos» es que el nombre que representa lo que en la actualidad resiste a la tendencia mundial a superar todas las limitaciones –incluida la propia finitud de la condición humana– en la «fluidificación» y «desterritorialización» radicales del capitalismo (tendencia que alcanza su apoteosis en el sueño gnóstico–digital de transformar a los propios seres humanos en programas informáticos virtuales, susceptibles de pasar de un ordenador a otro) es el de «judíos». Por tanto, ese nombre representa la *fidelidad más* primordial a lo que uno es. Al hilo de esto, François Regnault afirma que la izquierda contemporánea exige de los judíos (mucho más que de cualquier otro grupo étnico) que «se rindan en lo tocante a su nombre»[9], en referencia a la máxima ética de Lacan «no hay que rendirse en lo tocante al deseo»… En este punto, cabe recordar que el mismo giro, el que lleva de la política de emancipación radical a la fidelidad al nombre de «judío», resulta discernible en la

evolución de la Escuela de Fráncfort, sobre todo en los últimos textos de Horkheimer. Los judíos son la excepción: desde la perspectiva liberal multicultural, todos los grupos pueden afirmar su identidad, excepto los judíos, cuya autoafirmación es una muestra de racismo sionista… En cambio, Badiou y otros pensadores insisten en la fidelidad al Uno que aparece y queda constituido por la propia lucha política de/para darse nombre y que, por tanto, no puede cimentarse en contenido particular determinado alguno (como las raíces étnicas o religiosas). Desde este punto de vista, la fidelidad al nombre de «judíos» es el reverso (el reconocimiento tácito) de la derrota de las luchas auténticamente emancipatorias. No es de extrañar que quienes exigen fidelidad al nombre de «judíos» sean también quienes nos avisan de los peligros «totalitarios» de todo movimiento de emancipación radical. Su estrategia consiste en aceptar la limitación y finitud fundamentales de nuestra situación, y, como la Ley judía es la marca última de dicha finitud, entienden que todos los intentos de ir más allá de la Ley y tender a un Amor sin distinciones (del cristianismo al estalinismo, pasando por el jacobinismo) desembocan en el terror totalitario. Para decirlo sucintamente, la única solución auténtica a la «cuestión judía» es la «solución final» (la aniquilación de los judíos), pues los judíos, en cuanto objeto a, son el último obstáculo para la «solución final» de la propia Historia, para la superación de las divisiones en una unidad y flexibilidad sin distinciones.

Sin embargo, ¿no sucede más bien que, en la historia de la Europa moderna, los partidarios de la lucha por la universalidad fueron precisamente judíos ateos, como Spinoza, Marx y Freud? Es irónico que, en la historia del antisemitismo, haya judíos que representen uno y otro polo: a veces simbolizan la obstinada fidelidad a su forma de vida particular, lo que les impide convertirse en ciudadanos del Estado en el que viven; otras, un cosmopolitismo universal, sin raíces, «sin hogar», indiferente a toda forma étnica particular. Por tanto, lo primero que cabe recordar es que esta lucha es (también) *inherente* a la identidad judía. Y, tal vez, esta lucha judía sea la más importante que hemos de librar en el presente: la lucha entre la fidelidad al impulso mesiánico y la *reactiva* (en sentido nietzscheano) «política del miedo», centrada en preservar la identidad particular de cada cual.

El papel privilegiado de los judíos en el establecimiento de la esfera del «uso público de la razón» descansa en su apartamiento de todo poder estatal; es esta posición, la de la «parte de ninguna parte» de toda comunidad orgánica nacional–estatal, y no la naturaleza abstracto–universal de su monoteísmo, lo que los convierte en la encarnación inmediata de la universalidad. Por tanto, no es de extrañar que con el establecimiento de la nación–Estado judía apareciera un nuevo tipo de judío: el que se resiste a identificarse con el Estado de Israel, el que se niega a aceptar el Estado de Israel como su verdadero hogar, el que se «aparta» a sí mismo de ese Estado y lo incluye entre todos aquéllos con los que insiste en mantener las distancias, en vivir en sus intersticios; *este* judío siniestro es el objeto de lo que sólo se puede denominar «antisemitismo sionista», exceso foráneo que perturba la comunidad de la nación–

Estado. Estos judíos, los «judíos de los propios judíos», herederos cabales de Spinoza, son hoy los únicos judíos que siguen insistiendo en el «uso público de la razón» y rechazan someter su razonamiento al ámbito «privado» de la nación–Estado.

Este libro abraza abiertamente el punto de vista «mesiánico» de la lucha en pro de la emancipación universal. Por consiguiente, no es de extrañar que para los partidarios de la *doxa* «posmoderna» la lista de Causas perdidas que en él se defienden sea un túnel del terror protagonizado por sus peores pesadillas, un almacén de los fantasmas del pasado que han tratado de exorcizar con todas sus fuerzas: la política de Heidegger como caso extremo de filósofo seducido por el totalitarismo; el terror revolucionario, desde Robespierre hasta Mao; el estalinismo; la dictadura del proletariado… En cada uno de esos casos, la ideología predominante no sólo desdeña la causa, sino que proporciona un sustitutivo, una versión «más blanda»: en lugar del compromiso intelectual totalitario, intelectuales que investigan el problema de la mundialización y luchan en la esfera pública a favor de los derechos humanos y la tolerancia y contra el racismo y el sexismo; en lugar del terror estatal revolucionario, la multitud descentralizada autoorganizada; en lugar de la dictadura del proletariado, la colaboración entre múltiples agentes (iniciativas de la sociedad civil, dinero privado, regulación estatal…). El auténtico objetivo de la «defensa de causas perdidas» no es defender el terror estalinista, etcétera, como tal, sino problematizar la facilona opción liberal–democrática. Los compromisos políticos de Foucault y, sobre todo, de Heidegger, aunque aceptables en su motivación primera, fueron claramente «pasos adecuados en la dirección errónea»; las desgracias acarreadas por el terror revolucionario nos enfrentan con la necesidad no de rechazar el terror *in toto*, sino de reinventarlo; la crisis ecológica que se perfila en el horizonte parece ofrecer una oportunidad única de *aceptar* una versión reinventada de la dictadura del proletariado. Por tanto, el argumento es que, aunque tales fenómenos fueron, cada cual a su modo, una monstruosidad y un fracaso históricos (el estalinismo fue una pesadilla que tal vez causó aún más padecimientos que el fascismo; los intentos de imponer la «dictadura del proletariado» produjeron una parodia ridícula de un régimen en el que se redujo al silencio precisamente al proletariado), *ésa no es toda la verdad*; en cada uno de ellos hubo un momento de redención que el rechazo liberal–democrático echa a perder y que es crucial aislar. Hay que tener cuidado de no tirar al niño con el agua sucia, aunque es difícil resistir a la tentación de invertir la metáfora y afirmar que quien pretende hacer tal cosa es la crítica liberal–democrática (es decir, tirar el agua sucia del terror y retener al niño limpio de la auténtica democracia socialista), olvidando, en consecuencia, que al principio el agua estaba limpia y que la suciedad proviene del niño. Lo que hay que hacer, más bien, es tirar al niño antes de que ensucie el agua cristalina con sus excreciones, de modo que, parafraseando a Mallarmé, *rien que l'eau n'aura eu lieu dans le bain de l'histoire.*

Por consiguiente, nuestra defensa de las Causas perdidas no está dedicada a emprender ninguna clase de juego deconstructivo, del estilo de «toda Causa ha de

desaparecer para ser eficiente como Causa». Al contrario, el objetivo es superar, con toda la violencia que se necesite, eso a lo que Lacan se refirió burlonamente, el «narcisismo de la Causa perdida», y aceptar con valentía la plena actualización de una Causa, incluido el riesgo inevitable de un desastre catastrófico. Badiou tenía razón cuando, a propósito de la desintegración de los regímenes comunistas, propuso esta máxima: *mieux vaut un desastre qu'un désêtre*. Más vale el desastre causado por la fidelidad al Acontecimiento que el no ser de la indiferencia ante el Acontecimiento. Por parafrasear la memorable frase de Beckett, que repetiré muchas veces a lo largo de este libro, tras fracasar es posible seguir adelante y fracasar mejor; en cambio, la indiferencia nos hunde cada vez más en el cenagal del Ser estúpido.

Hace un par de años, la revista *Première* publicó una ingeniosa investigación acerca de cómo se habían traducido a otras lenguas los finales más famosos de las películas de Hollywood. En Japón, la frase de Clark Gable a Vivien Leigh en *Lo que el viento se llevó*, «Frankly, my dear, I don't give a damn!» [«Francamente, querida, ¡me importa un bledo!»], se había traducido así: «Me temo, querida, que entre nosotros se ha producido un pequeño malentendido», concesión a la cortesía y ceremonia proverbiales de los japoneses. En cambio, los chinos (de la República Popular de China) tradujeron el «This is the beginning of a beautiful friendship!» [«¡Éste es el principio de una hermosa amistad!»] de *Casablanca* como «¡Entre los dos formaremos una nueva célula de lucha antifascista!»: la lucha contra el enemigo era la prioridad máxima, muy por encima de las relaciones personales.

Aunque parezca que este libro deja caer afirmaciones demasiado agresivas y «provocativas» (¿qué puede resultar hoy más «provocativo» que mostrar aunque sólo sea un poco de simpatía o comprensión por el terror revolucionario?), más bien efectúa un desplazamiento similar al de los ejemplos citados en *Première*: aunque la verdad es que mi oponente me importa un bledo, digo que se ha producido un pequeño malentendido; aunque lo que está en juego es un nuevo campo teórico–político de lucha compartida, puede parecer que hablo de alianzas y amistades entre profesores universitarios… En estos casos, compete al lector descifrar las claves que tiene ante sí.

PRIMERA PARTE

El estado de las cosas

I

Felicidad y tortura en el mundo atonal

Humano, demasiado humano

En contraste con la oposición simplista entre buenos y malos, los *thrillers* de espías con pretensiones artísticas ponen de relieve toda la «complejidad psicológica real» de los personajes de «nuestro» bando. Sin embargo, este reconocimiento «honrado» de nuestra «cara oscura», lejos de ser la prueba de una concepción equilibrada, constituye exactamente lo contrario, la afirmación encubierta de nuestra supremacía: somos «psicológicamente complejos», estamos llenos de dudas, mientras que nuestros opositores son fanáticos, unidimensionales, puras máquinas de asesinar. Ahí reside la mentira de *Munich*, dirigida por Spielberg: pretende ser «objetiva», mostrar la ambigüedad y complejidad de las decisiones morales, las dudas psicológicas, la naturaleza problemática de la venganza, la perspectiva israelí, pero su «realismo» sirve para redimir todavía más a los agentes del Mossad: «Mira, no matan a sangre fría, son seres humanos que albergan dudas; *ellos*, a diferencia de los terroristas palestinos, tienen dudas…». Se entiende perfectamente la hostilidad con que los agentes del Mossad encargados de la venganza que aún quedaban con vida reaccionaron ante la película («no teníamos dudas de ninguna clase, hicimos lo que teníamos que hacer»), pues su postura es mucho más honrada[10].

La primera lección que cabe extraer es que, para luchar honradamente contra la demonización del Otro, hay que subjetivarlo, escuchar su historia, comprender cómo ve la situación, o, como dijo un partidario del diálogo en Oriente Medio: «Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado»[11]. Para poner en práctica este noble lema de la tolerancia multicultural, las autoridades de Islandia impusieron recientemente una forma única de representar la subjetivación del Otro. Para luchar contra el aumento de la xenofobia (resultado del incremento del número de trabajadores inmigrantes) y la intolerancia sexual, organizaron lo que dieron en llamar «bibliotecas vivas»: se paga a miembros de minorías sexuales o étnicas (homosexuales, negros o inmigrantes del Este de Europa) por visitar a una familia islandesa y contarle su historia, familiarizándola con su modo de vida, sus costumbres cotidianas, sus esperanzas, etcétera: así, el extranjero, el exótico, considerado una amenaza a nuestro modo de vida, se convierte en alguien con quien

podemos identificarnos, dueño de un mundo propio y complejo…

Sin embargo, el método presenta claras limitaciones. ¿Podemos imaginar que invitamos a un matón nazi para que nos cuente su historia? ¿Estamos dispuestos a sostener que, si Hitler fue nuestro enemigo, tal cosa se debió a que no conocíamos su historia? Recientemente, un periodista serbio informó del extraño caso de un político que, tras largas y complicadas conversaciones, convenció a Slobodan Milošević en su quinta para que se entregara a la policía y lo detuvieran. Milošević dijo que sí y, a continuación, se disculpó: debía subir un momento al primer piso para ocuparse de un asunto. El negociador, temiendo que Milošević fuera a suicidarse, se mostró renuente, pero Milošević lo tranquilizó: había prometido a su mujer, Mira Markovic, que se lavaría el pelo antes de abandonar la casa. ¿«Redime» este detalle los horrores del reinado de Milošević? ¿Lo vuelve «más humano»? Podemos imaginar perfectamente a Hitler lavando el pelo a Eva Braun; ni siquiera hace falta recurrir a la imaginación, pues sabemos que Heydrich, el artífice del Holocausto, disfrutaba tocando por la noche los últimos cuartetos de Beethoven con algunos amigos. Recordemos el par de líneas «personales» con las que suele concluir la presentación del escritor que figura en la contraportada de un libro: «En su tiempo libre, a X le encanta jugar con su gato y cultivar tulipanes…»; dicho suplemento, que «humaniza» al autor, es ideología en estado puro, la señal de que «es humano, como nosotros». (Una vez me asaltó la tentación de proponer para la portada de uno de mis libros lo siguiente: «En su tiempo libre, a Žižek le gusta navegar por internet para entrar en páginas de pornografía infantil y enseñar a su hijo pequeño cómo arrancar las patas a las arañas…»).

Nuestra experiencia más elemental de la subjetividad es la de la «riqueza de mi vida interior»: eso es lo que yo «soy de verdad», en contraste con las determinaciones y mandatos simbólicos que asumo en la vida pública (padre, profesor, filósofo). Desde un punto de vista psicoanalítico, lo primero que cabe decir a este respecto es que esta «riqueza de nuestra vida interior» es, básicamente, una impostura: una pantalla, una falsa distancia, cuya función es, por así decirlo, salvar mi apariencia, volver palpable (accesible a mi narcisismo imaginario) mi verdadera identidad sociosimbólica. Por consiguiente, una de las formas de practicar la crítica de la ideología consiste en crear estrategias para desenmascarar esta hipocresía de la «vida interior» y sus emociones «sinceras», como hace sistemáticamente Lars von Trier en sus películas:

> Mi primer filme, *El jardinero de orquídeas*, empezaba con un cartel en el que se decía que la película estaba dedicada a una chica muerta de leucemia y se incluían las fechas de su nacimiento y de su muerte. ¡Era todo mentira! Y manipulador y cínico, porque me di cuenta de que, si una película empieza así, el público se la toma mucho más en serio[12].

Actuar así es mucho más que llevar a cabo una manipulación: en su trilogía femenina (*Rompiendo las olas*, *Bailar en la oscuridad*, *Dogville*), Von Trier apela a

nuestro ser más íntimo y despierta una compasión espontánea para con la imagen arquetípica de la mujer convertida en víctima, quien, con su corazón de oro, sufre y padece. Mediante esta «manipulación», el director pone al descubierto la falacia de esta compasión, el placer obsceno que obtenemos al ver el sufrimiento de la víctima, y, con ello, perturba nuestra autosatisfacción. Ahora bien, ¿entraña eso que mi «verdad» radica sencillamente en mi identidad simbólica, encubierta por mi «vida interior» imaginaria (como parece indicar una interpretación simplista de Lacan, según la cual el sujeto del significante se opone al Yo imaginario)?

Imaginemos a un hombre que, en su fuero interno, tiene fantasías sádicas, mientras que, en su vida pública, es una persona educada, observa las normas, etc.; cuando, por ejemplo, entra en un chat para dar libre curso a esas fantasías, está expresando su verdad disfrazada de ficción. Pero ¿no es también cierto lo contrario, que la persona educada es la verdad y las fantasías sádicas son una forma de defensa? Parece una nueva versión del viejo chiste judío: «Tú, que eres tan educado, ¿por qué te comportas como si lo fueras?». Así, pues, ¿no es internet, donde se supone que expresamos nuestra verdad más honda, el lugar en el que en realidad representamos las fantasías defensivas que nos protegen de la normalidad banal que es nuestra verdad?[13].

En este punto cabe distinguir dos tipos de casos. No es lo mismo ser un ejecutivo brutal que, en mi fuero interno, siento que mi trabajo no es sino una máscara pública y que mi verdadero Yo se pone de manifiesto en mis meditaciones espirituales (y me imagino a mis amigos diciendo a otras personas: «No os dejéis engañar por su brutal eficacia en los negocios: en realidad, es un hombre muy amable y refinado…»), que ser, en mis relaciones con quienes me rodean, una persona educada que, en internet, da rienda suelta a sus fantasías violentas. El lugar de la identificación subjetiva se desplaza: en el caso de internet, creo que en realidad soy una persona educada y que me limito a jugar con fantasías violentas, mientras que, en el caso del ejecutivo de la Nueva Era, creo que en mis actividades empresariales estoy representando un simple papel, pero que mi verdadera identidad radica en mi Yo interno, iluminado por la meditación. Dicho de otro modo: en ambos casos, la verdad es una ficción, pero esta ficción reside en un lugar distinto. En el caso de internet, es imaginable que, llegado cierto punto, «me quite la careta» y explote, es decir, realice mis fantasías violentas en la vida real, explosión que haga pasar al acto «la verdad de mi Yo». En el caso del hombre de negocios, mi verdad es mi persona pública, y, aquí, «quitarse la careta», hacer que mi yo de la Nueva Era pase al acto en la realidad, es decir, abandonar *de veras* lo que hace de mí un hombre de negocios, entrañaría un verdadero giro de mi posición subjetiva. Así, pues, el acto de «quitarse la careta» es bien distinto en uno y otro caso. En el caso de internet, es lo mismo que hizo Hider con sus medidas antisemitas (realización de fantasías antisemitas), a saber, un falso acto, mientras que en el caso del ejecutivo sería un verdadero acto.

Para resolver esta aparente contradicción, habría que reformular los dos casos

ateniéndose a las categorías de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real propuestas por Lacan: no estamos ante dos, sino ante tres elementos. Las fantasías guarras con las que juego en la red no tienen la misma categoría que el «Yo verdadero» revelado en mis meditaciones: el primero pertenece a lo Real, el segundo a lo imaginario. La tríada, por tanto, es la de I–S–R. Para ser más preciso, en el caso de internet mi educado personaje público corresponde a lo Imaginario–Simbólico, frente a lo Real de mis fantasías; mientras que, en el caso del ejecutivo, mi personaje público es lo Simbólico–Real, frente a mi Imaginario «Yo verdadero»[14]. (Y, para dar otro paso teórico crucial, si queremos que esta tríada funcione, debemos añadir un cuarto término, ni más ni menos que el meollo vacío de la subjetividad: el «sujeto barrado» [$] de Lacan no es ni mi identidad simbólica, ni mi verdadero «Yo imaginario», ni el obsceno núcleo Real de mis fantasías, sino el recipiente vacío que, como un nudo, ata las tres dimensiones).

Este «nudo» complejo explica una famosa figura trágica de la Guerra Fría: la del izquierdista occidental que desafiaba heroicamente y con toda sinceridad la histeria anticomunista desatada en su propio país. Hasta estaban dispuestos a ir a la cárcel por sus ideas comunistas y su defensa de la Unión Soviética. ¿No es la propia naturaleza ilusoria de su creencia lo que vuelve su posición subjetiva tan trágicamente sublime? La triste realidad de la Unión Soviética de Stalin hace que la frágil belleza de sus convicciones íntimas resulte tanto más majestuosa. Esto nos lleva a una conclusión radical e inesperada: no basta con decir que estamos ante una convicción ética trágicamente fuera de lugar, ante una confianza ciega que se niega a enfrentarse a la realidad miserable y aterradora de su punto de referencia ético. ¿Qué ocurriría si, al contrario, esa ceguera, ese gesto violento de quien se niega a ver, ese repudio de la realidad, la actitud fetichista del «Sé muy bien lo horribles que son las cosas en la Unión Soviética, pero, a pesar de todo, creo en el socialismo soviético», fuera el elemento más profundo de *todo* posicionamiento ético? Kant mismo era consciente de esta paradoja cuando, en *El conflicto entre las facultades* (1795), aplicó su concepto de entusiasmo a la Revolución francesa. El verdadero sentido de la Revolución no residía en lo que sucedió en París –casi todo ello aterrador, incluidos los estallidos de pasión homicida–, sino en el entusiasmo que los acontecimientos despertaron en el ánimo de los observadores solidarios de toda Europa:

> La reciente Revolución de un pueblo rico en espíritu puede fracasar o triunfar, acumular miseria y atrocidades, pero despierta en el corazón de todos los espectadores (desde la distancia) un impulso de tomar partido conforme a su deseo [*eine Teilnehmung dem Wunsche nach*] que raya en el entusiasmo y que, habida cuenta de los riesgos entrañados por su manifestación, sólo puede haber tenido como causa una disposición moral presente en la especie humana[15].

El auténtico Acontecimiento, la dimensión de lo Real, no radica en la realidad inmediata de los violentos sucesos de París, sino en el modo en que aparecían a los ojos de los observadores y en la esperanza que despertaron en ellos. La realidad de lo

que sucedió en París pertenece a la dimensión temporal de la historia empírica: la sublime imagen que produjo entusiasmo pertenece a la Eternidad… *Mutatis mutandis*, lo mismo cabe decir de los admiradores occidentales de la Unión Soviética. La experiencia soviética de «construir el socialismo en un país» sin duda «acumuló miseria y atrocidades», pero también despertó entusiasmo en el corazón de los espectadores (desde la distancia).

La pregunta es la siguiente: ¿*toda* ética ha de descansar en tal acto de repudio fetichista? ¿Ni siquiera la ética más universal puede dejar de fijar un límite y hacer caso omiso de cierta clase de sufrimiento? ¿Qué pasa con los animales sacrificados para consumo humano? ¿Quién sería capaz de seguir comiendo chuletas de cerdo tras visitar una granja industrial en la que los cerdos están medio ciegos y apenas pueden andar, porque se los engorda para matarlos? ¿Y qué decir, por ejemplo, de los casos de tortura de millones de personas, cuyo sufrimiento conocemos perfectamente, pero ante el que preferimos cerrar los ojos? Imaginemos el efecto que nos produciría ver una *snuff movie*, la filmación de las atrocidades cometidas miles de veces al día en todo el planeta, como sacar los ojos a la víctima o machacarle los testículos. ¿Seguiríamos viviendo como hasta entonces? La respuesta es que sí… siempre y cuando fuéramos, de un modo u otro, capaces de olvidar (es decir, de suspender la eficacia simbólica de) lo que hubiéramos presenciado.

Así que, de nuevo, cabe plantearse la pregunta: ¿es que *toda* ética ha de descansar en ese acto de repudio fetichista?[16]. Pues, sí, *salvo la ética del psicoanálisis*, que viene a ser una antiética: precisamente, se centra en lo que el entusiasmo ético al uso excluye, en la Cosa traumática que la tradición judeocristiana llama el «Prójimo». Freud tenía buenas razones para mostrarse renuente ante el imperativo «Ama al prójimo»; hay que resistirse a la tentación de caer en una domesticación ética del Prójimo. Eso es lo que hizo Emmanuel Levinas al concebir al Prójimo como el punto abisal del que emana la llamada a la responsabilidad ética: con ello, ocultó la monstruosidad del Prójimo, monstruosidad por la que Lacan le aplicó el término «Cosa» (*das Ding*), empleado por Freud para designar el objeto último de nuestros deseos en su intensidad e impenetrabilidad insoportables. En esa palabra se deja oír el eco de todas las connotaciones que tiene en la literatura de terror: el Prójimo es la (Malévola) Cosa que puede anidar en todo rostro conocido, como sucede con el protagonista de *El resplandor*, de Stephen King, el amable escritor fracasado que, poco a poco, se convierte en una bestia asesina y pretende matar, con una malévola sonrisa, a toda su familia.

Por tanto, cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática de un imperativo judeocristiano tan fundamental como el de «ama al prójimo», no sólo plantean el conocido argumento crítico–ideológico según el cual toda idea de universalidad está teñida por nuestros valores particulares y, en consecuencia, entraña secretas exclusiones, sino que afirman algo mucho más radical: la incompatibilidad del Prójimo con la propia dimensión de universalidad. Lo que se resiste a la

universalidad es la dimensión propiamente *inhumana* del Prójimo, lo cual nos vuelve a plantear la pregunta decisiva: ¿es que *toda* ética universalista ha de descansar en ese acto de repudio fetichista? La respuesta es que sí: toda ética «humanista» (en el sentido de que evita el núcleo inhumano que entraña el ser humano) repudia la dimensión abisal del Prójimo. «El hombre», «el ser humano», es una máscara que oculta la pura subjetividad del Prójimo.

Por consiguiente, cuando uno establece al Prójimo como la «Cosa» impenetrable que elude todo intento de gentrificación, de transformación en un entrañable camarada, tal cosa no significa que el horizonte último de la ética consista en respetar esa insondable Alteridad que subvierte toda universalidad abarcadora. Siguiendo a Alain Badiou, cabría afirmar que, por el contrario, *sólo* una ética «inhumana», dirigida a un sujeto inhumano, no a un camarada, puede servir de sostén a una universalidad auténtica. Para la opinión común, lo más difícil es comprender esta inversión dialéctico–especulativa de la singularidad del sujeto en cuanto Prójimo–Cosa elevado a una universalidad que no es la «general», sino una singularidad universal, la universalidad fundada en la singularidad subjetiva resultante de todas las propiedades particulares, algo así como un atajo directo entre lo singular y lo universal que deja al margen lo particular.

Debemos celebrar el genio de Walter Benjamín, deslumbrante ya en el título de una de sus primeras obras: *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano en particular*. Lo importante no es que el lenguaje humano sea una de las especies de un lenguaje universal en el que también estarían incluidas otras (¿la de los dioses y los ángeles? ¿La de los animales? ¿La de seres inteligentes del espacio exterior? ¿La de los ordenadores? ¿La del ADN?): en realidad, no existe ningún lenguaje aparte del humano, pero, para comprender este lenguaje «particular», *hay* que introducir una diferencia mínima y concebirlo en relación con la distancia que lo separa del lenguaje «como tal» (la pura estructura del lenguaje despojada de los distintivos de la finitud humana, de las pasiones eróticas y la mortalidad, de las luchas por dominar y la obscenidad del poder)[17]. Esta diferencia mínima entre el lenguaje inhumano y el lenguaje humano es de clara raíz platónica. Tal vez, entonces, tengamos que invertir la relación al uso: la cruz de la moneda de que Dios se haga plenamente humano en Cristo es que *nosotros, los humanos, no lo somos*. G. K. Chesterton puso al comienzo de *El Napoleón de Nothing Hill* estas palabras: «La especie humana, a la que pertenecen tantos de mis lectores…», las cuales, desde luego, no significan que algunos de nosotros no seamos humanos, sino que en todos nosotros hay un núcleo inhumano o que no somos «completamente humanos».

La pantalla de la cortesía

La forma más generalizada de guardar las distancias ante la molesta proximidad del «inhumano» Prójimo es la educación, pero ¿qué es la educación? Hay un chiste

deliciosamente vulgar que juega con las argucias propias de la seducción: un chico y una chica se despiden por la noche a las puertas de la casa de ella; él, dubitativo, dice: «¿Te apetece que suba a tomar un café?», a lo que ella responde: «Hoy no, lo siento: tengo la regla…». En una versión más educada, la chica diría: «Buenas noticias: ya no tengo la regla. ¡Sube a mi piso!», y el chico respondería: «Lo siento, pero ahora mismo no estoy de humor para tomarme un café…». Eso, sin embargo, nos pone de inmediato frente a la ambigüedad de la educación: en la educada respuesta del muchacho hay una brutalidad humillante que no podemos dejar de ver; como dijo John Lennon en *Working Class Hero*: «Debes aprender a sonreír cuando matas».

La mejor muestra de la ambigüedad de la educación se encuentra en las obras maestras de Henry James: en ese universo, en el que la *discreción* es la cualidad suprema y la explosión de las emociones se tiene por la más grosera vulgaridad, se dice todo, se toman las decisiones más dolorosas, se transmiten los mensajes más delicadas, pero sin perder nunca las formas. Hasta si chantajeo a mi pareja, lo hago con una sonrisa educada, ofreciéndole té y pastitas. ¿Ocurrirá que, así como el brutal abordaje directo no alcanza el núcleo del Otro, en cambio una danza discreta puede llegar a él? En su *Mínima moralia*, Adorno señaló la ambigüedad de la discreción, discernible ya en la obra de Henry James: la respetuosa consideración para con la sensibilidad del otro, el cuidado de no violar su intimidad, pueden convertirse fácilmente en insensibilidad brutal ante el dolor del otro[18]. El mismo espíritu, elevado al nivel de lo absurdo, fue el que rigió la conducta del mariscal de campo Von Kluge, jefe del Grupo de Ejércitos Centro en el frente ruso. En enero de 1943, un grupo de oficiales alemanes de Smolensk, donde estaba la sede del grupo, planeó el asesinato de Hitler cuando éste los visitase: la idea era que, durante la comida, los veintitantos oficiales desenfundaran al mismo tiempo sus pistolas y le disparasen, con lo cual la responsabilidad sería colectiva y, además, se asegurarían de que los guardaespaldas de Hitler no pudieran protegerlo, aunque sólo fuera de algunos de los disparos. Por desgracia, Von Kluge vetó el plan, aunque era antinazi y quería ver muerto a Hitler. Argumentó que, a tenor de los principios de los oficiales alemanes, «no era decoroso matar a un hombre mientras comía»[19].

Así entendida, la educación es cuestión de cortesía. En una escena de *Separados*, un nervioso Vince Vaughn reprocha, enojado, a Jennifer Anniston: «Querías que lavara los platos y los he lavado, ¿cuál es el problema?». Ella responde: «¡Yo no quería que lavaras los platos, sino que *quisieras* lavarlos!». Aquí tenemos la reflexividad del deseo, su demanda «terrorista»: no sólo quiero que hagas lo que quiero, sino que lo hagas porque quieres; no sólo quiero regular tus actos, sino también tus deseos. Lo peor que puedes hacer no es dejar de hacer lo que yo quiero, sino hacerlo sin tú quererlo… Lo cual nos lleva a la cortesía: un acto de cortesía consiste, precisamente, en fingir que quiero hacer lo que el otro quiere que haga, de modo que mi sumisión al deseo del otro no ejerza presión sobre él. Lo más subversivo de *Borat* no radica en los momentos en que el protagonista es maleducado

y ofensivo (para nuestros oídos y ojos occidentales, por lo menos), sino, al contrario, en aquellos otros en que intenta desesperadamente ser educado. En una cena celebrada en una casa de clase alta, pregunta dónde está el lavabo, vuelve con los excrementos metidos en una bolsa de plástico y pregunta a la anfitriona en voz baja dónde debe colocarla. Aquí tenemos una metáfora ejemplar de un acto político auténticamente subversivo: llevar a los que mandan una bolsa de excrementos y preguntarles educadamente cómo deshacerse de ella.

En un lúcido ensayo breve sobre la cortesía, Robert Pippin explica el enigmático carácter intermedio de este concepto, en el que se recogen todos los actos cuya actitud subjetiva básica es la de respeto a los otros, en cuanto agentes libres y autónomos iguales a nosotros; la benévola actitud de trascender el estricto cálculo utilitario o «racional» de costes y beneficios en las relaciones con los otros; el compromiso de confiar en ellos sin tratar de humillarlos, etcétera[20]. Ahora bien, juzgada a tenor de su carácter obligatorio, la cortesía es algo más que amabilidad o generosidad (no se puede obligar a nadie a ser generoso), pero algo menos que una obligación legal o moral. Ése es el error de los intentos respetuosos con la corrección política que tratan de moralizar o incluso de penalizar de forma directa modos de conducta que, en lo esencial, pertenecen al ámbito de la cortesía (como causar daño a otras personas mediante un lenguaje vulgar, etc.); tales intentos socavan el valioso «terreno intermedio» de la cortesía, la cual media entre las fantasías privadas incontroladas y las formas estrictamente reguladas de conducta intersubjetiva. Por recurrir al vocabulario hegeliano, lo que se pierde con la penalización de la falta de cortesía es la «sustancia ética» como tal: a diferencia de las leyes y las regulaciones normativas explícitas, la cortesía es, por definición, «sustancial»; siempre se la experimenta como algo ya dado, nunca como algo impuesto / instituido[21]. Por eso la cortesía participa de todas las paradojas de los «estados que son esencialmente subproductos»: no se la puede poner en práctica a propósito; cuando eso sucede, cabe decir que es falsa cortesía, no genuina. Pippin tiene razón al vincular el papel crucial de la cortesía en las sociedades modernas con el surgimiento del individuo libre y autónomo, no sólo en el sentido de que la cortesía consiste en tratar a los otros como sujetos iguales, libres y autónomos, sino también en otro más refinado, a saber: el de que la frágil red de la cortesía es la «sustancia social» de los individuos libres e independientes, su modo mismo de (inter) dependencia. Si se desintegra esa sustancia, el propio espacio social de la libertad individual queda forcluido.

No se debe comprender el concepto marxista de «base» (en contraste con el de «superestructura») como un fundamento que determina y, por tanto, constriñe el alcance de nuestra libertad («pensamos que somos libres, pero, en realidad, estamos determinados por la base»); más bien, cabe concebirlo como la propia base (el marco, el terreno, el espacio) *de* y *para* nuestra libertad. La «base» es una sustancia social que sostiene nuestra libertad; en este sentido, las reglas de la cortesía no constriñen nuestra libertad, sino que proporcionan el único espacio en el que ésta puede

prosperar; el orden legal impuesto por los aparatos del Estado es la base de los intercambios del libre mercado; las reglas de la gramática son la base indispensable de nuestro pensar libre (para «pensar libremente», debemos poner en práctica esas reglas con los ojos cerrados); que la costumbre sea nuestra «segunda naturaleza» es la base de la cultura; la comunidad de creyentes es la base, el único terreno, en que un cristiano puede ser libre, etc. Así es también como cabe comprender el tristemente célebre alegato marxista en defensa de la «libertad real y concreta», opuesta a la libertad burguesa, «libertad abstracta y meramente formal»: la «libertad concreta» no constriñe el contenido («sólo puedes ser libre de verdad si apoyas a nuestro bando, el comunista»); la cuestión consiste, más bien, en saber qué «base» habría que garantizar para garantizar la libertad. Por ejemplo, aunque en el capitalismo los trabajadores son formalmente libres, no hay «base» que les permita actualizar su libertad como productores; aunque existe una libertad «formal» de opinión, asociación, etc., la base de esta libertad está sometida a constricciones.

Por tanto, lo que la cortesía tiene de más interesante desde un punto de vista teórico es que pone de manifiesto que la subjetividad libre se basa en un fingimiento. Sin embargo, frente a lo que sería de esperar, la cortesía no consiste en fingir que actúo libremente cuando, en realidad, hago sólo lo que me veo obligado a hacer (la forma más elemental de esta actitud es, desde luego, el ritual del «potlatch», el intercambio de regalos en las sociedades «primitivas»). Así, pues, ¿cómo se relaciona la cortesía con el conjunto de reglas tácitas que *de facto* constriñen mi libertad, pese a que, en apariencia, la hagan posible? Imaginemos una situación en la que, para ser educados y no humillar al otro, formulo una orden (puesto que yo estoy en una posición de autoridad sobre él y él debe obedecer mis órdenes) como una amable petición: «¿Serías tan amable de…?». (En este mismo sentido, cuando personas famosas o poderosas reciben a un desconocido, una de las formas de ser educado es fingir que el desconocido les hace un gran favor al visitarlos: «Gracias por tener la amabilidad de venir a visitarme…»). Sin embargo, la verdadera cortesía no es eso; la cortesía no consiste sólo en fingir que la obligación es un acto libre, sino, más bien, en todo lo contrario: *en fingir que un acto libre es una obligación*. Volvamos a nuestro ejemplo: el verdadero acto de cortesía de quien está en el poder sería fingir que, al llevar a cabo determinado acto, se limita a cumplir con su deber, aun cuando, en realidad, es una demostración de generosidad por su parte. Así, pues, la libertad se apoya en una paradoja que vuelve del revés la definición espinosista de la libertad como necesidad concebida: la libertad es la necesidad fingida.

Para expresarlo con el vocabulario hegeliano, la libertad se apoya en la sustancia ética de nuestro ser. En una sociedad determinada, ciertos rasgos, actitudes y normas de existencia ya no se comprenden como marcados ideológicamente, sino que se los considera «neutrales»: una forma de vida que responde a los dictados del sentido común y nada tiene de ideológico; la ideología es la posición explícitamente planteada («marcada», en el sentido de la semiótica) que se destaca sobre / a partir de

este telón de fondo (como el extremo celo religioso, la dedicación a una corriente política dada, etc.). Desde un punto de vista hegeliano, cabe argumentar que esta neutralización de ciertos rasgos en el telón de fondo aceptado de forma espontánea es justamente la ideología *par excellence* (y a plena máquina). Aquí tenemos la «coincidencia de los opuestos» dialéctica: la actualización de un concepto (la ideología, en este caso) que coincide con (o, para ser más precisos, aparece como) su opuesto (lo carente de ideología). *Mutatis mutandis*, lo mismo sucede con la violencia: la violencia sociosimbólica en estado puro aparece como su opuesto, la espontaneidad del medio en que vivimos, del aire que respiramos.

El concepto de cortesía está en el propio centro de los atolladeros del multiculturalismo. Hace un par de años hubo un debate en Alemania sobre la *Leitkultur* (la cultura dominante): contra el multiculturalismo abstracto, los conservadores insistían en que todo Estado reposa en un espacio cultural predominante que han de respetar los miembros de otras culturas que vivan en él. Aunque los izquierdistas liberales atacaron esta idea considerando que se trataba de una forma de racismo encubierto, hay que admitir que, por lo menos, ofrece una descripción adecuada de la realidad. El respeto de los derechos y las libertades individuales –aun en contra de los derechos de las comunidades–, la plena emancipación de las mujeres, la libertad de religión (incluida la de no creer en ninguna), la libertad de orientación sexual y la de atacar públicamente a cualquier persona o cosa son elementos fundamentales de la *Leitkultur* liberal de Occidente, que cabe recordar a los teólogos musulmanes que viven en países occidentales y protestan por el trato que reciben, mientras que les parece normal que, por ejemplo, en Arabia Saudí sólo está permitido el culto público del islam. Deben aceptar que la misma *Leitkultur* que les da libertad religiosa en Occidente exige de ellos que respeten el resto de libertades. Para decirlo sucintamente: la libertad de los musulmanes es una parte, una parcela de la libertad de Salman Rushdie de escribir lo que quiera: nadie se puede quedar sólo con la parte de libertad occidental que le convenga. La respuesta a la crítica habitual según la cual el multiculturalismo occidental no es absolutamente neutral, sino que privilegia valores específicos, es la de que hay que aceptar por completo esta paradoja: la de que la propia apertura universal tiene sus raíces en la modernidad occidental.

Para evitar cualquier malentendido, digamos que lo mismo es aplicable al propio cristianismo. El 2 de mayo de 2007, *L'Osservatore Romano,* el periódico oficial de El Vaticano, acusó a Andrea Rivera, un actor italiano, de «terrorismo» por criticar al papa. Rivera, presentador de un concierto de rock celebrado con motivo del 1 de mayo y emitido por televisión, atacó la postura del papa sobre la evolución de las especies («El papa dice que no cree en la evolución. Coincido con él: en realidad, la Iglesia no ha evolucionado»). También criticó a la Iglesia por negarse a celebrar un funeral católico en memoria de Piergiorgio Welby, una víctima de la distrofia muscular que hizo campaña a favor de la eutanasia y murió en diciembre de 2006,

después de que un médico accediera a desconectar el respirador («No soporto que El Vaticano se negara a que se oficiara un funeral por Welby, a diferencia de lo que hizo con Pinochet y Franco»), La reacción de El Vaticano fue la siguiente: «Esto también es terrorismo. Es terrorismo lanzar ataques contra quien siempre habla en nombre del amor, del amor a la vida y al ser humano». La ecuación subyacente de crítica intelectual y ataques terroristas de tipo físico transgrede de forma brutal la *Leitkultur* de Europa occidental, que insiste en la importancia de la esfera universal del «uso público de la razón», en el que todo puede ser objeto de crítica y problematización. A los ojos de nuestra *Leitkultur* compartida, las afirmaciones de Rivera son completamente aceptables.

En esto, la cortesía desempeña un papel crucial: la libertad multicultural también funciona sólo cuando se apoya en las reglas de la cortesía, que nunca son abstractas, sino que siempre forman parte de una *Leitkultur*. Dentro de nuestra *Leitkultur*, el «terrorista» no es Rivera, sino *L'Osservatore Romano*, al despreciar sus objeciones, sencillas y racionales, como expresiones de «rabia ciega e irracional». La libertad de opinión funciona cuando todas las partes siguen las mismas reglas tácitas de cortesía, las cuales establecen qué tipo de ataques son impropios, aunque no estén prohibidos por la ley; la cortesía establece qué características de un «modo de vida» étnico o religioso dado son aceptables y cuáles no. Si todas las partes no comparten o respetan las mismas normas de cortesía, entonces el multiculturalismo se convierte en odio o ignorancia mutuos, regulados legalmente.

Uno de los nombres que da Lacan a esa cortesía es el del «Significante–Amo», el conjunto de reglas basadas únicamente en ellas mismas («es así porque es así, porque es nuestra costumbre»), y es esta dimensión del Significante–Amo la que cada vez está más amenazada en nuestras sociedades.

Regalo e intercambio

Así, pues, ¿qué es un Significante–Amo? En relación con los exámenes, Lacan señaló una cosa extraña: ha de haber un pequeño desfase entre el cálculo de mi calificación y el acto de anunciar el resultado. Dicho de otro modo, aun cuando sé que he respondido perfectamente a todas las preguntas, queda un pequeño elemento de inseguridad, de azar, hasta el anuncio de los resultados. Este desfase es el que existe entre lo descriptivo y lo realizativo, entre *calcular* los resultados y *tomar nota* de ellos (registrarlos), en el sentido pleno del acto simbólico. La sublime mística de la burocracia reposa en este desfase: uno sabe lo que ha pasado, pero nunca está completamente seguro de cómo lo registrará la burocracia. Sucede lo mismo con las elecciones: en el proceso electoral es crucial el momento de contingencia, de azar, de «lotería». Unas elecciones totalmente «racionales» dejarían de ser unas elecciones y serían sólo un proceso transparente objetivado.

Las sociedades tradicionales (premodernas) resolvieron este problema invocando

una fuente trascendental que «verificaba» el resultado y le confería autoridad (Dios, el rey…). Ahí reside el problema de la modernidad: las sociedades modernas se consideran autónomas, autorreguladas; es decir, ya no pueden reposar en una fuente de autoridad (trascendental) externa. Sin embargo, el momento azaroso no puede desaparecer del proceso electoral, y por eso a los comentaristas les gusta insistir en el carácter «irracional» del voto (nunca se sabe si, en los últimos días de campaña, los electores se inclinarán en uno u otro sentido…). Dicho de otro modo, la democracia no funcionaría si se la redujera a un continuo preguntar a los votantes, totalmente mecanizado y cuantificado, despojado de su carácter «realizativo». Como ha señalado Claude Lefort, las votaciones deben seguir siendo un rito (sacrificial), una autodestrucción ritual, un renacimiento de la sociedad[22]. El motivo es que dicho azar no debe traslucirse, sino que ha de estar mínimamente exteriorizado / reificado: la «voluntad del pueblo» es nuestro equivalente de lo que los ancianos concibieron como la voluntad imponderable de Dios o la mano del Destino. Lo que la gente no es capaz de aceptar como una elección arbitraria suya, el resultado de una pura contingencia, lo acepta, sin embargo, siempre y cuando dicho azar quede referido a un mínimo de «realidad»; Hegel lo sabía y de ahí su defensa de la monarquía. Por último, cabe decir lo mismo del amor: en él ha de haber un elemento de la «respuesta de lo Real» («siempre estaremos hechos el uno para el otro»); soy incapaz de aceptar que mi enamoramiento depende de procesos puramente aleatorios[23].

Sólo sobre ese telón de fondo es posible determinar con precisión la función del Amo. El Amo es quien recibe los regalos que se le hacen, de tal modo que el sujeto que regala entiende esa aceptación como su propia recompensa. El Amo es, por tanto, un correlato del sujeto atrapado en el doble movimiento de lo que Freud llamó la *Versagung* (renuncia): el acto por el que el sujeto da lo más preciado para él y, en contraprestación, se convierte en objeto de intercambio es el correlato del acto de dar en el propio recibir. La negativa del Amo al intercambio es el correlato del intercambio redoblado, autorreflexivo, por parte del sujeto que intercambia (da lo más preciado para él) y es intercambiado.

Desde luego, la trampa del capitalismo consiste en ocultar esa disimetría con el disfraz ideológico del intercambio equivalente: el doble no intercambio se enmascara como libre intercambio. Por eso, como Lacan vio con claridad, el psicoanálisis –no sólo como teoría, sino, sobre todo, como práctica intersubjetiva de carácter específico, como forma sin parangón de vínculo social– sólo pudo aparecer en la sociedad capitalista, en la que las relaciones intersubjetivas están medidas por el dinero. El dinero –el pago al analista– es necesario para mantenerlo fuera de circulación, para evitar que se involucre en el enredo de pasiones que produjo la patología del paciente. Por eso un psicoanalista no es un Amo, sino, más bien, algo así como una «prostituta del espíritu», que cobra por las mismas razones por las que a algunas prostitutas les gusta que les paguen: para tener relaciones sexuales sin compromisos personales, manteniendo la distancia. Tal es la función del dinero en

estado puro.

Existen semejanzas entre la terapia analítica y el rito del *potlatch*. En su «Essai sur le don»[24], Marcel Mauss describió por vez primera la lógica paradójica del *potlatch*, del intercambio recíproco de regalos. Desde luego, el regalo y el intercambio se oponen en su lógica inmanente: un auténtico regalo es por definición un acto de generosidad, dado sin esperar nada a cambio; sin embargo, el intercambio es recíproco por necesidad: doy algo y espero que, a cambio, me den algo. El *potlatch* es un atajo (una intersección) entre los dos conjuntos: un intercambio en la forma de su opuesto, de dos regalos voluntarios (lo importante, claro está, es que tales actos no son secundarios en relación con el intercambio, sino que lo preceden y cimentan). Lo mismo vale para la terapia psicoanalítica, en la que al analista no se le paga por el trabajo que hace mediante intercambios equivalentes (tal cantidad por la interpretación de un sueño, tal otra por la disolución de un síntoma, etc., con la irónica posibilidad de ofrecer un descuento especial: «compre tres interpretaciones oníricas y consiga una gratuita…»); cuando la relación empieza a funcionar de esa manera, ya no estamos en el discurso del analista (vínculo social). Pero el analista no devuelve la salud mental al paciente porque tenga un corazón de oro, de forma gratuita: los actos del analista nada tienen que ver con la bondad, con ayudar al prójimo; cuando el paciente cree que el analista actúa por bondad, hasta se puede desatar una crisis psicótica que desencadene un estallido paranoide. Por tanto, como en el *potlatch*, el intercambio entre el analista y el analizado es el intercambio entre dos excesos inconmensurables: al analista no se le paga en balde, como un regalo, su precio es siempre exorbitante (es habitual que los pacientes oscilen entre quejarse por lo elevado de la tarifa y manifestar una gratitud excesiva: «¿Cómo podré pagarle nunca todo lo que ha hecho…?») y el paciente recibe cierta ayuda, una mejoría de su condición, como resultado involuntario. Como deja claro Lacan, el problema consiste en cómo determinar el precio de lo que no lo tiene.

Pero, entonces, ¿cómo resolver el enigma del *potlatch*? La solución de Mauss es una X mística que circula en el intercambio. Claude Lévi–Strauss redujo esa mística a su «meollo racional»: la reciprocidad, el intercambio como tal; el sentido del intercambio recíproco de regalos es *el propio intercambio*, entendido como la representación del vínculo social[25]. Sin embargo, algo falla en la solución de Lévi–Strauss[26]; fue Pierre Bourdieu[27] quien planteó la pregunta «marxista» crucial, la del motivo por el que, en palabras de Marx, «la economía política ha analizado ya, aunque de forma incompleta, el valor y su magnitud, y ha descubierto lo que hay debajo de esas formas, pero nunca se ha preguntado por qué el trabajo está representado por el valor de su producto y el tiempo de trabajo por la magnitud de ese valor»[28]. Si el meollo secreto del *potlatch* es la reciprocidad del intercambio, ¿por qué esa reciprocidad no se afirma directamente? ¿Por qué asume la forma «mistificada» de dos actos consecutivos que se escenifican como demostraciones voluntarias y libres de generosidad? Hallamos aquí las paradojas de la elección

forzosa, de la libertad para hacer lo necesario, en lo que tiene de más elemental: he de hacer libremente lo que se espera que haga. (Si, tras recibir un regalo, lo devuelvo inmediatamente a la persona que me lo ha dado, dicha circulación directa constituye una humillación extremadamente agresiva, entraña que he *rechazado* el regalo del otro; recordemos esos momentos tan embarazosos en que los ancianos, por olvido, nos vuelven a regalar lo mismo que el año pasado…). Sin embargo, la solución de Bourdieu es demasiado marxista, en el sentido más vulgar: habla de «intereses» económicos ocultos. Marshall Sahlins propuso una solución más pertinente: la reciprocidad del intercambio resulta sumamente ambigua en sí misma; en lo que tiene de más fundamental, *destruye* el vínculo social; es la lógica de la venganza, del toma y daca[29]. Para disimular este aspecto, para volverlo benévolo y pacífico, hay que *fingir* que el regalo de cada cual está dado con libertad y se sostiene en pie por sí mismo. Así concebido, el *potlatch* es la «preeconomía de la economía», su nivel cero, es decir, el intercambio entendido como la relación recíproca de dos gastos no productivos. Si el regalo pertenece al Amo y el intercambio al Esclavo, el *potlatch* es el intercambio paradójico entre Amos. Por consiguiente, el *potlatch* es, al mismo tiempo, el nivel cero de la cortesía, el punto paradójico en el que la reservada cortesía y el consumo obsceno se superponen, el punto en que resulta educado comportarse con falta de educación.

La *Realpolitik* de Ulises

El fondo obsceno que amenaza la dignidad del Significante–Amo desde su propia concepción, la secreta alianza entre la dignidad de la Ley y su transgresión obscena, aparece subrayado por vez primera en una pieza de Shakespeare, *Troilo y Crésida*, la más extraña de todas las que escribió, una auténtica obra posmoderna *avant la lettre*. A. C. Bradley, el gran hegeliano inglés, en su influyente *Shakespearan Tragedy*, base de la interpretación tradicional de Shakespeare se habla de

> cierta limitación, una supresión parcial de ese elemento espiritual de Shakespeare que le une a los poetas místicos y a los grandes músicos y filósofos. En una o dos de sus obras, sobre todo en *Troilo y Crésida*, somos casi dolorosamente conscientes de dicha supresión; sentimos una intensa actividad intelectual, pero, al mismo tiempo, cierta frialdad y rigidez, como si una potencia de su alma, la más alta y la más dulce de todas, hubiera desaparecido temporalmente. En otras obras, sobre todo en *La tempestad*, somos siempre conscientes de dicha potencia[30].

El juicio resulta certero: es como si, en *Troilo*, no tuviera cabida la cualidad redentora del éxtasis y el sentimiento metafísicos que, en cierto modo, podría compensar los acontecimientos horribles y absurdos que suceden. La primera dificultad es la de cómo categorizar *Troilo*: aunque probablemente sea la más negra de las obras de Shakespeare, suele considerársela una comedia, cosa correcta, pues la pieza carece de dignidad trágica[31]. Dicho de otro modo: si *Troilo* es una comedia, es por lo mismo por lo que todas las buenas películas sobre el Holocausto son también

comedias: es una blasfemia afirmar que los aprietos de los prisioneros de un campo de concentración eran trágicos; sus apuros eran tan aterradores, que los prisioneros estaban despojados de la propia posibilidad de comportarse con grandeza trágica. *Troilo* desempeña el mismo papel estructural en la obra de Shakespeare que *Cosifan tutte* entre las óperas de Mozart: tan completa es su desesperanza, que el único modo de sobreponerse a ella es sumergirse en el mundo sobrenatural de los cuentos de hadas (*La tempestad* y algunas otras de las últimas piezas de Shakespeare; *La flauta mágica* de Mozart).

Muchas obras de Shakespeare vuelven a relatar una gran historia ya conocida (como la de Julio César o los reyes de Inglaterra); lo excepcional de *Troilo* es que, al volver a contar la famosa historia, se centra en los personajes marginales del original: *Troilo* no trata primordialmente de Aquiles y Héctor, Príamo y Agamenón; la pareja de amantes no es la de Helena y Príamo, sino la de Crésida y Troilo. En este sentido, cabe decir que la pieza prefigura una de las técnicas típicamente posmodernas, la de volver a contar una historia clásica desde el punto de vista de un personaje secundario: *Rosencranz y Gildenstern han muerto*, de Tom Stoppard, lo hace con Hamlet, mientras que, en el caso de *Troilo*, es el mismísimo Shakespeare quien sigue ese método. Este desplazamiento socava la técnica habitual en el dramaturgo inglés, la de sus crónicas monárquicas, consistente en añadir a las «grandes» escenas regias, escenificadas con la máxima dignidad, otras protagonizadas por personas del pueblo llano, que se guían por el sentido común e introducen una perspectiva cómica. En las crónicas monárquicas, los interludios cómicos contrastan con las escenas nobles y les dan más fuerza; en *Troilo* hasta los guerreros más nobles están «contaminados» por una perspectiva esperpéntica que nos los presenta o como personajes cortos de miras, estúpidos y lamentables, o como dedicados a crueles intrigas. El «agente» de la demolición de la dimensión dramática, el único cuyas intervenciones socavan, una y otra vez, el sentimiento trágico, es Ulises. La afirmación puede resultar sorprendente, en vista de su primera intervención en la obra, durante la reunión del Acto I en la que los generales griegos tratan de explicar su fracaso a la hora de ocupar y destruir Troya tras ocho años de lucha. Ulises interviene abogando por los «viejos valores»: la verdadera causa del fracaso se debe al abandono del orden jerárquico centralizado, en el que cada individuo tiene el lugar que le corresponde:

> El principio del mando no se atiende
> Y en el llano hay vacías tantas
> Tiendas griegas cuantas vacías facciones.
> […]¡Ah, sacudid la jerarquía,
> Que es la escala de los altos cometidos,
> Y enfermará toda empresa! ¿Cómo pueden
> Sociedades, rangos escolares, gremios
> Ciudadanos, el comercio pacífico entre orillas,
> El derecho de primogenitura,
> Prerrogativas de edad, laureles, cetros, coronas,
> Guardar su puesto si no es gracias al rango?

Quitad el rango, desafinad esa cuerda
Y veréis qué discordancia. Todo chocará
En pleno antagonismo. Las aguas, encerradas,
Alzarán su seno inundando las riberas
Hasta empapar la solidez del globo;
Lo fuerte será dueño de lo débil
Y el hijo brutal matará al padre;
La fuerza será justa, o más bien lo justo e injusto
(entre esa eterna pugna reside la justicia)
Perderán, con la justicia, hasta su nombre.
Así, todo se reducirá a poder […]

(1,3)[32].

Entonces, ¿cuál es la causa de esta desintegración, que desemboca en el horror democrático de ver participar a todos en el poder? En un momento posterior de la obra, cuando Ulises pretende convencer a Aquiles de que vuelva a la batalla, recurre a la metáfora del tiempo como la fuerza destructiva que poco a poco socava el orden jerárquico natural: con el paso del tiempo, las acciones heroicas que realizaste en el pasado caen rápidamente en el olvido y nuevos héroes vienen a eclipsar tu gloria guerrera, de modo que, si quieres verla seguir resplandeciendo, debes volver a la batalla.

Señor, el tiempo lleva un morral
A la espalda, en el que echa
limosnas al olvido;
Un monstruo colosal de ingratitudes.
Esos restos son proezas del pasado
Que se emprenden y devoran,
Se ejecutan y se olvidan.
Señor, el brillo de la gloria
Lo da el perseverar;
lo que se hizo está anticuado
Y es malla enrobinada que ahora
Cuelga cual ridículo trofeo
Cual ridículo trofeo. […]
¡Ah! Que la excelencia no aspire
Al galardón por lo que ha sido,
Pues buen juicio, belleza,
Fuerza física, mérito, alta cuna,
Amor, amistad, bondad,
todo está sujeto
Al tiempo calumniante y envidioso.

(III. 3)[33].

La estrategia de Ulises es profundamente ambigua. A primera vista, se limita a repetir su argumento sobre la necesidad de los «grados» (la jerarquía social ordenada) y retrata el tiempo como la fuerza corrosiva que socava los antiguos valores, los realmente verdaderos; motivo archiconservador. Sin embargo, si leemos con más atención, veremos que Ulises imprime al argumento un giro cínico: ¿cómo luchar contra el tiempo? ¿Cómo conservar vivos los valores del pasado? No aferrándonos a

ellos, sino completándolos con la obscena *Realpolitik* de la manipulación cruel, del engaño, del enfrentamiento. Este fondo sucio, esta discordia oculta, es lo único que puede sostener la armonía (Ulises juega con la envidia de Aquiles y habla de emulación, actitudes que desestabilizan el orden jerárquico precisamente, pues ponen de manifiesto la insatisfacción respecto al puesto subordinado que ha tocado desempeñar en el orden social). La manipulación disimulada de la envidia –es decir, la violación de los propios valores y reglas que Ulises saluda en su primera intervención– resulta necesaria para contrarrestar los efectos del tiempo y sostener el orden jerárquico de los «grados». Ésta sería la versión de Ulises del famoso «Los tiempos se han dislocado. Cruel conflicto, / Venir yo a este mundo para corregirlos»: el único modo de «corregirlos» es contrarrestar la transgresión del Viejo Orden con su *transgresión inherente*, con el crimen cometido en secreto para salvaguardar el Orden. El principio que pagamos es que el Orden así salvaguardado es una mofa de sí mismo, una imitación blasfema del Orden.

Por eso la ideología no actúa sólo a modo de clausura, estableciendo los límites entre lo incluido y lo excluido / prohibido, sino que es la regulación continua de la no clausura. En el caso del matrimonio, la ideología no sólo prohíbe las aventuras extramatrimoniales; lo crucial, en este caso, es que regula esas inevitables transgresiones (pensemos, por ejemplo, en el consejo de un sacerdote católico a un marido promiscuo: si realmente tienes necesidades que tu mujer no satisface, ve discretamente a una prostituta, fornica y, luego, arrepiéntete, pero no te divorcies). En este sentido, la ideología admite siempre el fracaso de la clausura y regula la permeabilidad del intercambio con lo que deja fuera.

Sin embargo, en nuestro mundo «posmoderno», la dialéctica de la Ley y su transgresión inherente ha recibido un nuevo giro: la transgresión es, cada vez más, objeto de goce directo por parte de la propia Ley.

El mundo atonal

¿Por qué motivo el *potlatch* nos resulta tan misterioso o carente de sentido? La característica básica de nuestro mundo «posmoderno» es que intenta deshacerse de la instancia del Significante–Amo: la «complejidad» del mundo debe ser aseverada de forma incondicional, hay que «deconstruir», dispersar, «diseminar» todo Significante–Amo con el que se pretenda imponer algo de orden: «La apología moderna de la “complejidad” del mundo […] no es en realidad sino un deseo generalizado de atonalidad»[34]. El lúcido ejemplo ofrecido por Badiou de ese mundo «atonal» es la concepción respetuosa con la corrección política de la sexualidad, promovida por los estudios de género, con su obsesivo rechazo de la «lógica binaria»: este mundo es un mundo ramificado, lleno de matices, compuesto de múltiples usos sexuales, que no tolera decisión, ejemplo del Dos, evaluación (en el sentido radical, nietzscheano) algunas. La suspensión del Significante–Amo deja como única

instancia de interpelación ideológica el «innombrable» abismo del goce: el imperativo último que regula nuestras vidas en la «posmodernidad» es «¡Goza!»: realiza tu potencial, disfruta de todas las formas posibles, sea con la intensidad del placer sexual, el éxito social o la autorrealización espiritual.

Sin embargo, deshacerse del Significante–Amo, lejos de liberarnos de la presión de la culpa, tiene un precio, señalado por la precisión que hace Lacan a propósito de la orden del Superyó: «Nada fuerza a nadie a gozar, salvo el Superyó. El Superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!»[35]. En suma, el declive del Significante–Amo expone al sujeto a todas las trampas y ambigüedades del Superyó: el propio imperativo de gozar o, dicho de otro modo, el giro (a menudo imperceptible) por el que se pasa del permiso a gozar al imperativo (la obligación) de gozar, sabotea el goce, de forma que, paradójicamente, cuanto más se obedece la orden del Superyó, más culpable se siente uno. La misma ambigüedad afecta a la propia base de una sociedad «permisiva» y «tolerante»: «Día tras día vemos que esta tolerancia es sólo fanatismo, dado que sólo tolera su propia vacuidad»[36]. Y, en efecto, toda decisión, todo compromiso determinado es, en potencia, «intolerante» con todos los demás.

En sus *Logiques des mondes*, Badiou desarrolla la idea de los mundos «atonales» (*monde atone*)[37], mundos a los que falta un «punto», por emplear vocabulario lacaniano: el «punto de almohadillado» (*point de capitón*), la intervención de un Significante–Amo que impone un principio de «ordenación» en el mundo, el punto de una simple decisión («o sí o no») en el que la confusa multiplicidad queda reducida de modo violento a una «diferencia mínima». John F. Kennedy, ni más ni menos, proporcionó una concisa descripción de lo que decimos: «La esencia última de la decisión es impenetrable para el observador y a menudo hasta para la propia persona que decide». Ese acto que nunca puede apoyarse por completo en razones es el de un Amo, o, como dijo el inimitable G. K. Chesterton: «El propósito de una mentalidad abierta es el mismo que el de una boca abierta: cerrarla en torno a algo sólido».

Si la lucha contra un mundo dado actúa socavando su «punto», característica que lo mantiene unido y hace que forme una totalidad estable, ¿cómo actuar cuando (como sucede en el presente) habitamos en un mundo atonal, un mundo de multiplicidades carente de una tonalidad determinada? La respuesta es que uno ha de oponerse a él de forma que lo presione para que «se haga tonal» por sí mismo, para que admita abiertamente la tonalidad secreta que sostiene su atonalidad. Por ejemplo, cuando uno se enfrenta con un mundo que se presenta como tolerante y pluralista, diseminado, sin centro, hay que atacar el principio estructural subyacente que sostiene su atonalidad, a saber: las condiciones secretas de la «tolerancia», que excluyen por «intolerantes» ciertas cuestiones críticas, o las condiciones secretas que excluyen, por ser una «amenaza para la libertad», las preguntas sobre los límites de las libertades existentes.

La paradoja, la señal de la complicidad oculta entre los fundamentalismos religiosos actuales y el universo «posmoderno» que rechazan con tanta ferocidad, es

que el fundamentalismo también pertenece al «mundo atonal», motivo por el que un fundamentalista no *cree*, sino que, directamente, *sabe*. Para decirlo de otra forma, tanto el cinismo escéptico–liberal como el fundamentalismo comparten una característica subyacente básica: la pérdida de la capacidad de creer en el sentido propio del término. Para los dos, las afirmaciones de la religión son afirmaciones casi empíricas de conocimiento directo: los fundamentalistas las aceptan y los cínicos escépticos se burlan de ellas. Lo que ni a los unos ni a los otros les cabe en la cabeza es el «absurdo» acto de decisión del que procede toda creencia auténtica, decisión que no se puede fundar en la cadena de «razones», en el conocimiento positivo: la «sincera hipocresía» de alguien como Ana Frank, quien, ante la terrible depravación de los nazis, afirmó, en un auténtico acto de *credo qua absurdum*, su creencia en que todos los seres humanos eran fundamentalmente buenos. No es de extrañar, por tanto, que los fundamentalistas religiosos se cuenten entre los mayores apasionados de la informática y siempre estén dispuestos a combinar su religión con los últimos descubrimientos de la ciencia: para ellos, las afirmaciones religiosas y las científicas pertenecen a la misma modalidad de conocimiento positivo. (En este sentido, la categoría de los «derechos humanos universales» es también la de una pura creencia: no se pueden basar en nuestro conocimiento de la naturaleza humana, sino que son un axioma sentado por nuestra decisión). La aparición del término «ciencia» en la propia denominación de algunas sectas fundamentalistas (la Ciencia Cristiana, la Cienciología) no sólo es una broma obscena, sino que pone de relieve la reducción de la creencia a conocimiento positivo. El caso de la túnica de Turin resulta sintomático: su autenticidad sería espantosa para cualquier auténtico creyente (una vez confirmada, lo primero que habría que hacer sería analizar el ADN de las manchas de sangre y resolver empíricamente la cuestión de la identidad del padre de Jesucristo…), mientras que un verdadero fundamentalista se regocijaría con tamaña oportunidad.

Vemos el mismo fenómeno en algunas modalidades contemporáneas del islam: cientos de libros escritos por científicos «demuestran» que los últimos avances científicos confirman las intuiciones e imperativos del Corán; así, la prohibición divina del incesto encuentra confirmación en los recientes descubrimientos genéticos sobre los niños anormales nacidos de la cópula incestuosa, etc. (Algunos llegan al punto de decir que lo que el Corán afirma como dogma de fe en razón de su origen divino puede demostrarse como verdad científica, con lo que reducen el propio Corán a una versión mítica, subordinada, de lo que ha adquirido formulación apropiada en la ciencia contemporánea[38]). Con el budismo ocurre otro tanto: muchos científicos tejen variaciones a partir del motivo del «Tao de la física moderna», es decir, de que la concepción científica contemporánea de la realidad como flujo insustancial de acontecimientos oscilantes confirma la antigua ontología budista[39]… Todo esto obliga a extraer una conclusión paradójica: en la oposición entre los humanistas tradicionales y los fundamentalistas religiosos, los humanistas son los representantes

de la creencia y los fundamentalistas los representantes del conocimiento. En suma, el auténtico peligro del fundamentalismo no reside en que sea una amenaza para el conocimiento científico laico, sino en que lo es para la auténtica creencia.

Lo que no debemos perder de vista es que la oposición entre saber y fe repite la oposición entre lo descriptivo y lo realizativo: la fe (más bien, la confianza) es el ingrediente básico del discurso, entendido como el medio del vínculo social, de la participación comprometida del sujeto en dicho vínculo, mientras que la ciencia –como pone de relieve su formalización– reduce el lenguaje a un registro neutral. No olvidemos que, para Lacan, la ciencia tiene la categoría de «conocimiento en lo real»: el lenguaje de la ciencia no es el lenguaje del compromiso subjetivo, sino el lenguaje despojado de su dimensión realizativa, el lenguaje desubjetivado. Así, pues, el predominio del discurso científico entraña la retirada, la suspensión potencial de la propia función simbólica como metáfora constitutiva de la subjetividad humana. La autoridad paterna está basada de forma irreductible en la fe, en la confianza en la identidad del padre: si tenemos padres (entendidos como función simbólica, Nom–bre–del–Padre, metáfora paterna) es porque no *sabemos* directamente quién es nuestro padre, de modo que debemos *confiar* en él y en *su palabra*. Digámoslo sin miramientos: cuando sé con certeza científica quién es mi padre, la paternidad deja de ser la función que cimenta la Confianza sociosimbólica. En el universo científico, no hay necesidad alguna de esa fe; es posible establecer la verdad mediante un análisis de ADN… Por tanto, la hegemonía del discurso científico suspende potencialmente toda la red de la tradición simbólica que sostiene las identificaciones del sujeto. Desde un punto de vista político, supone el paso del Poder basado en la autoridad simbólica tradicional a la biopolítica.

El carácter «sin mundo» del capitalismo está vinculado con el papel hegemónico del discurso científico en la modernidad, como ya vio claramente Hegel, quien escribió que para nosotros, los modernos, el arte y la religión han dejado de concitar respeto absoluto: podemos admirarlos, pero no arrodillarnos ante ellos; nuestro corazón ya no les pertenece; sólo la ciencia merece ahora ese respeto. La «posmodernidad», entendida como «el fin de los grandes relatos», es uno de los nombres de esta situación problemática, en la que la multitud de ficciones locales prospera sobre el telón de fondo del discurso científico como la única universalidad que aún no está despojada de sentido. En consecuencia, la política por la que en la actualidad abogan muchos izquierdistas, la de contrarrestar los efectos devastadores de la modernización capitalista, su disolución del mundo, inventando nuevas ficciones e imaginando «nuevos mundos» (como el eslogan de Porto Alegre, «¡Es posible otro mundo!»), resulta inadecuada o, por lo menos, profundamente ambigua: todo depende del modo en que estas ficciones se vinculan con lo Real que subyace al capitalismo: ¿lo *suplementan* con la multitud imaginaria, como hacen los «relatos locales» posmodernos, o *perturban* su funcionamiento? Dicho de otro modo, la tarea es producir *una ficción simbólica (una verdad) que intervenga en lo Real*, que lo

transforme[40].

Sólo el psicoanálisis puede revelar en toda su amplitud el efecto aplastante de la modernidad (en sus dos aspectos: la hegemonía del discurso científico y el capitalismo) en el modo en que nuestra identidad se cimenta realizativamente en las identificaciones simbólicas y en el que se cuenta con el orden simbólico para que nos proporcione el horizonte que nos permita situar todas las experiencias en una totalidad con sentido. La otra cara de la modernidad es la «crisis de sentido», la desintegración del vínculo –de la identidad, incluso– entre Verdad y Sentido. Como, en Europa, la modernización fue un proceso que duró siglos, tuvimos tiempo de acostumbrarnos a esta ruptura, de amortiguar sus tremendas repercusiones, mediante la *Kulturarbeit*, la formación de nuevos mitos y relatos sociales, mientas que otras sociedades –las musulmanas, sobre todo– quedaron directamente expuestas a esos efectos, sin pantalla protectora o dilación alguna, con lo que su universo simbólico resultó perturbado de manera mucho más grave y perdieron sus cimientos (simbólicos) sin que tuvieran tiempo de establecer un nuevo equilibrio (simbólico). Por tanto, no es de extrañar que la única forma en que algunas de dichas sociedades evitaron derrumbarse por completo fuera la de erigir, presas del pánico, el escudo del «fundamentalismo», la reafirmación psicótico–delirante–incestuosa de la religión como intuición directa en lo Real divino, con todas las aterradoras consecuencias que dicha reafirmación conlleva, incluida la vuelta de la obscena divinidad del Superyó clamando venganza y exigiendo sacrificios. El auge del Superyó es otra característica compartida por la permisividad moderna y el nuevo fundamentalismo; lo que los distingue es el espacio del goce demandado: el nuestro, en el caso de la permisividad; el divino, en el del fundamentalismo.

Tanto entre la izquierda como entre la derecha abundan en la actualidad las lamentaciones por la paulatina desintegración de los vínculos sociales en nuestras sociedades posmodernas, formadas por solipsistas hedonistas: cada vez estamos en mayor medida reducidos a no ser sino átomos sociales, condición cuya imagen más elocuente es la del solitario enganchado a la pantalla de ordenador, que prefiere el intercambio virtual al contacto con otros seres de carne y hueso, el cibersexo al contacto corporal, etcétera. Sin embargo, este mismo ejemplo pone de manifiesto el yerro del diagnóstico sobre la suspensión de los lazos sociales: para que un individuo se sumerja en el espacio virtual, allí ha de estar el Otro con mayúscula, más poderoso que nunca tras adoptar la forma del ciberespacio mismo, forma social directamente universalizada que nos permite estar conectados con todo el mundo mientras estamos a solas ante la pantalla.

Parece que la *doxa* de Lacan, «No hay Otro con mayúscula», ha perdido en la actualidad su parte subversiva y se ha convertido en un lugar común aceptado por doquier; todo el mundo parece saber que no hay un «Otro», entendido como un conjunto sustancial y compartido de costumbres y valores; lo que Hegel llamó «Espíritu objetivo» (la sustancia social de las costumbres) se desintegra en «mundos»

particulares (o estilos de vida) cuya coordinación está regulada por reglas puramente formales. Por eso, no sólo los comunitaristas, sino hasta los izquierdistas liberales, abogan por la necesidad de establecer nuevos vínculos de solidaridad y otros valores compartidos. Sin embargo, el ejemplo del ciberespacio demuestra con claridad que el Otro está más presente que nunca: el atomismo social sólo puede funcionar cuando está regulado por un mecanismo (aparentemente) neutral; los solipsistas digitales necesitan una maquinaria global sumamente compleja para perseverar en su espléndido aislamiento.

¿No ha sido Richard Rorty el filósofo por antonomasia de ese Otro carente de un vínculo privilegiado con los otros? El Otro de Rorty es el conjunto de reglas públicas neutrales que permiten a cada individuo «narrar su propia historia», la de sus sueños y sufrimientos. Estas reglas garantizan que el espacio «privado» de las idiosincrasias, las imperfecciones, las fantasías violentas de cada cual, etc., no den paso a la dominación directa de los otros. Recordemos una de las últimas manifestaciones de la liberación sexual: la «maratón masturbatoria» [*masturbate–a–thon*], en la que cientos de hombres y mujeres se masturbaron con fines benéficos, para donar el dinero obtenido a asociaciones que trabajaban en el campo de la salud sexual y la reproducción, alertar a las conciencias y contribuir, además –como decían los propios organizadores–, a acabar con los tabúes que todavía rodean a esta forma de actividad sexual, la más común, natural y segura de todas. La postura ideológica que subyace a la idea de la maratón masturbatoria está marcada por un conflicto entre su forma y su contenido: compone un grupo a partir de individuos dispuestos a *compartir* con los otros el egoísmo solipsista de su obtuso placer. Sin embargo, esta contradicción es más aparente que real. El propio Freud era consciente de la conexión entre el narcisismo y la inmersión en la masa, perfectamente recogida en una frase acuñada en California, «sharing an experience» [*compartir una experiencia*]. Lo crucial aquí es el pacto simbólico subyacente por el que los masturbadores reunidos «comparten un espacio» sin invadir el del otro. Cuanto más atomista se quiere ser, más se necesita una figura del Otro para regular la distancia que nos separa de los otros. Tal vez eso explique la impresión, tan certera como extraña, que tenemos al encontrarnos con un auténtico solipsista hedonista: a pesar de su tolerancia espontánea ante las idiosincrasias personales, nos choca por su tremenda falta de personalidad; le falta la propia idea de la «profundidad» de la persona.

Así, pues, ¿de qué carece el vínculo social, dado que no es del Otro?[41]. La respuesta es evidente: de un otro que sería la encarnación, el sustituto del Otro; una persona que no es simplemente «como las demás», sino que encarna, directamente, la autoridad. En el universo posmoderno, todos los otros están «finitizados» (es decir, se los considera falibles, imperfectos, «meramente humanos», ridículos) y resultan inadecuados para dar cuerpo al Otro, con lo cual, en este sentido, preservan la pureza de ese Otro sin tacha. Cuando, dentro de unos diez años, más o menos, el dinero acabe convirtiéndose en un punto de referencia puramente virtual, que ya no esté

materializado en un objeto particular, tal desmaterialización hará que su poder fetichista sea absoluto: su propia invisibilidad lo volverá todopoderoso y omnipresente. En consecuencia, la tarea de la política radical no consiste en denunciar la incapacidad de los otros para sustituir al Otro (esa «crítica» sólo refuerza el dominio del Otro sobre nosotros), sino en socavar el propio Otro y, de esta forma, deshacer el vínculo social al que sirve de base. En la actualidad, cuando todo el mundo se lamenta de la disolución de los vínculos sociales (y, por tanto, se deja de ver el dominio que tales vínculos tienen sobre nosotros, más poderoso que nunca), el verdadero trabajo de deshacerlos está todavía por hacer y resulta más necesario que nunca.

Según Lacan, la angustia, único afecto que no miente, da testimonio de la proximidad de lo Real, de la inexistencia del Otro; a ella hay que enfrentarse con coraje, ella ha de conducir a un acto propiamente dicho que, por así decirlo, penetre en lo real de la situación. Sin embargo, en la actualidad predomina otro tipo de angustia: la causada por la claustrofobia del mundo atonal, carente de un solo «punto» estructurados la angustia del «Narciso patológico», frustrada por la circunstancia de estar atrapado en el infinito reflejo competitivo de sus colegas (a–a'–a''–a'''\…), de la serie de «otros» en la que nadie actúa como sustituto del «Otro»[42]. La causa de esta claustrofobia radica en que la falta de sustitutos, de encarnaciones del Otro, en lugar de abrir el espacio social, despojándolo de todo tipo de Amos, vuelve tanto más dominante al «Otro» invisible, el mecanismo que regula la interacción de los «otros».

Instituto Serbsky (Malibú)

Con el giro al «mundo atonal», la solidaridad obscena entre la Ley y su reverso superyoico queda suplantada por la solidaridad oculta entre la permisividad tolerante y el fundamentalismo religioso. Un reciente escándalo acontecido en Malibú no sólo puso de manifiesto el obsceno pacto entre el enfoque «terapéutico» biopolítico y la reacción fundamentalista en su contra, sino también el catastrófico precio ético que hemos de pagar por dicho pacto.

En los viejos y felices tiempos de la Unión Soviética, el Instituto Serbsky de Moscú era el buque insignia de la psiquiatría al servicio del control y el castigo políticos; sus psiquiatras desarrollaron dolorosas técnicas farmacológicas para hacer hablar a los detenidos y usar los testimonios así obtenidos en las investigaciones relativas a la seguridad nacional. Con el fin de afianzar la capacidad de los psiquiatras para encerrar a las personas en sanatorios, se inventó una enfermedad mental política conocida como «esquizofrenia perezosa *vilotekushchaya*». Los psiquíatras describieron síntomas como los siguientes: una persona podía parecer normal la mayor parte del tiempo, pero se derrumbaba ante la aparición de una grave «inflexibilidad de las convicciones», un «agotamiento nervioso causado por su

búsqueda de justicia», una «tendencia a litigar» o «ilusiones reformistas». El tratamiento se hacía con inyecciones intravenosas de drogas psicóticas tan dolorosas que los pacientes perdían la conciencia. La creencia de fondo era que una persona tenía que estar *loca* para oponerse al comunismo. ¿Este enfoque psiquiátrico de posiciones políticamente problemáticas es una cosa del pasado? Por desgracia, no: el Instituto Serbsky no sólo sigue prosperando en la Rusia de Putin, sino que, como indica un reciente incidente con Mel Gibson, ¡pronto abrirá otro centro en Malibú! Ésta es la descripción de lo que le ocurrió a Gibson el 28 de julio de 2006:

> Me puse al volante en un momento en que no debía haberlo hecho y la policía del condado de Los Ángeles me paró. El agente se limitó a hacer su trabajo y me sentí afortunado de que me detuvieran antes de que hiciera daño a alguien. Cuando me detuvieron, me comporté como una persona completamente fuera de sí y dije cosas que no creo que sean verdaderas y me parecen despreciables.

Por lo visto, Gibson dijo: «J****** judíos […]. Los judíos son los causantes de todas las guerras». Además, preguntó a uno de los policías: «¿Eres judío?». Más tarde, el actor se disculpó, pero sus disculpas fueron rechazadas por la Liga Antidifamación. Esto es lo que escribió Abraham Foxman, director de la Liga:

> Las disculpas de Mel Gibson no van acompañadas de ninguna muestra de arrepentimiento y son insuficientes. No son unas disculpas propiamente dichas, porque no llegan al fondo de su intolerancia y antisemitismo. Su salida revela su verdadero yo y pone de relieve que las afirmaciones que hizo, durante la polémica suscitada por su película *La pasión de Cristo*, de ser una persona tolerante y amorosa eran una farsa.

Más adelante, Gibson se disculpó de forma más consistente y anunció por medio de un portavoz que se sometería a una terapia para dejar de beber. Además, añadió: «Cualquier clase de odio es contrario a mi fe. No pido perdón. Me gustaría dar un paso más y reunirme con líderes de la comunidad judía, para tener con ellos una conversación cara a cara y determinar cuál es el mejor camino para la curación». Gibson dijo que «estaba comprendiendo de dónde procedían esas palabras tan atroces durante la borrachera». En esta ocasión, Foxman aceptó sus disculpas, al entender que eran sinceras:

> Hace dos años, su publicista me dijo que quería reunirse conmigo para llegar a un entendimiento. Sigo esperando. No hay ningún camino establecido, ningún plan predeterminado. Necesitamos hablar las cosas a fondo. Es una terapia y el paso más importante en cualquier terapia es admitir que tienes un problema. Él ha dado ya ese paso.

¿Por qué detenerse tanto rato en un episodio tan vulgar? Para un observador de las corrientes ideológicas de los Estados Unidos, en todo esto hay algo que pone los pelos de punta: la hipocresía de las dos partes, los fundamentalistas cristianos antisemitas y los sionistas, se realimenta de tal forma que corta el aliento. Desde un punto de vista político, la reconciliación entre Gibson y Foxman supone un pacto obsceno entre los fundamentalistas cristianos antisemitas y los sionistas radicales,

manifestado en el apoyo cada vez mayor que los primeros prestan al Estado de Israel (recuérdese la afirmación de Pat Robertson de que el ataque de corazón de Sharon fue la retribución divina por la evacuación de Gaza). El pueblo judío pagará caro estos pactos con el diablo: ¿cabe imaginar qué impulso no adquirirá el antisemitismo precisamente gracias a la oferta de Foxman? «De modo que, si critico a los judíos, me obligarán a someterme a terapia psiquiátrica…».

Lo que subyace a la reconciliación final es, obviamente, un *quid pro quo* obsceno. La reacción de Foxman al estallido de Gibson no fue excesivamente severa y exigente; al contrario, dejó suficiente margen de maniobra a Gibson para que saliera en seguida del apuro. Supuso la aceptación de su negativa a responsabilizarse por entero de sus palabras (sus comentarios antisemitas): en realidad, no eran suyas, sino fruto de alguna patología, de alguna fuerza desconocida que se había apoderado de él por efecto del alcohol. Sin embargo, la respuesta a la pregunta formulada por Gibson –«¿De dónde procedían esas palabras tan atroces?»– es ridículamente simple: forman parte de su identidad ideológica. El sostén de sus observaciones no era la locura, sino una ideología conocida por todos: el antisemitismo.

En nuestra vida cotidiana, el racismo es una disposición espontánea agazapada bajo la superficie, a la espera de aferrarse a la menor cosa para colorearla a su antojo. Hace poco leí *El hombre es un lobo para el hombre*, las memorias de Janusz Bardach (un polaco judío), en las que relata la milagrosa historia de cómo logró sobrevivir en Kolima, el más duro campo de concentración estalinista, durante la época más difícil, cuando las condiciones de vida eran especialmente atroces (es decir, en la Segunda Guerra Mundial)[43]. A principios de 1945, de resultas de la amnistía con la que se celebró la victoria ante Alemania, fue liberado, pero no se le permitió abandonar la región. Por tanto, para dejar que pasara el tiempo y ganar algo de dinero, aceptó un puesto en un hospital. Allí, aconsejado por un colega médico, organizó a la desesperada un sistema para proporcionar a los prisioneros, enfermos y famélicos, vitaminas y víveres. El hospital contaba con enormes reservas de sangre para transfusiones, tan grandes que pensaba deshacerse de ellas. Bardach la reprocesó, la enriqueció con vitaminas procedentes de hierbas locales y la volvió a vender al hospital. Cuando las autoridades se enteraron, estuvieron a punto de detenerlo de nuevo; le prohibieron volver a practicar lo que llamaron «canibalismo organizado». Sin embargo, Bardach encontró otra solución: reemplazar la sangre humana por la de los ciervos que mataban los inuit de los alrededores, con lo que pronto consiguió tener un negocio boyante… Cuando leí esto, mi primera asociación racista fue, desde luego: «¡Típico de los judíos! Hasta en el peor gulag, en cuanto se les da un poco de libertad y espacio de maniobra, empiezan a comerciar… ¡aunque sea con sangre humana!».

Mucho más está en juego cuando este obsceno reverso ha quedado institucionalizado, como sucede con la pedofilia de los sacerdotes católicos, fenómeno inscrito en el propio modo de funcionamiento de la Iglesia en cuanto

institución sociosimbólica. Por consiguiente, no se trata de un asunto limitado al inconsciente «privado» de los individuos, sino al «inconsciente» de la propia institución; no es algo que suceda porque la Iglesia tenga que vérselas con las realidades patológicas de la vida libidinal para sobrevivir, sino que se trata de una parte intrínseca del modo en que la institución se reproduce a sí misma[44]. Este inconsciente institucional nada tiene que ver con ninguna clase de «inconsciente colectivo», de sustancia espiritual que abarque a todos los individuos; no pertenece a una categoría psicológica, sino estrictamente discursiva, correlativa al «Otro», al sistema «reificado» de coordenadas simbólicas. Es el conjunto de presuposiciones y exclusiones creado por el discurso público. Por consiguiente, la respuesta a la renuncia de la Iglesia a reconocer sus delitos tendría que ser que tales hechos son constitutivos de delito y que, por tanto, si la Iglesia no contribuye a su completa aclaración, se convierte en cómplice de ellos; además, hay que obligar a la Iglesia *en cuanto tal*, en cuanto institución, a reconocer las formas en que crea sistemáticamente las condiciones para que tales delitos se produzcan. No es de extrañar que en la Irlanda del presente, cuando los niños pequeños salen de casa solos, sus madres añadan a la advertencia tradicional: «¡No hables con desconocidos…!», otra, nueva y más concreta: «¡… ni con curas!».

Así, pues, lo que Gibson necesita no es terapia; mientras no admita la responsabilidad de sus comentarios y se pregunte hasta qué punto su salida tiene que ver con su catolicismo y constituye su reverso obsceno, no basta con que admita que «tiene un problema». Cuando Foxman afirmó que el estallido de Gibson podía tratarse como un caso patológico individual susceptible de abordaje terapéutico, no sólo cometió el mismo error que quienes pretenden reducir los casos de pedofilia a patologías individuales; peor aún, contribuyó al resurgimiento de la forma en que el Instituto Serbsky abordaba las actitudes políticas e ideológicas polémicas, a saber: como fenómenos necesitados de la intervención de la psiquiatría. Del mismo modo que en la base de las medidas adoptadas por el Instituto Serbsky estaba la creencia de que una persona debía estar *loca* para oponerse al comunismo, la propuesta de Foxman entraña que una persona debe estar loca para ser antisemita. Tan sencilla ocurrencia permite dejar de lado la cuestión esencial: la de que, precisamente, el antisemitismo de las sociedades occidentales no era –ni es– la ideología de los desquiciados, sino un elemento de las actitudes ideológicas espontáneas de personas perfectamente sanas, incluso un elemento de nuestra propia *salud* ideológica. Tal es, entonces, la situación que se plantea en la actualidad: la triste elección entre Gibson y Foxman, entre la obscena intolerancia de las creencias fundamentalistas y la no menos obscena descalificación de las creencias polémicas como casos de enfermedad mental necesitados de terapia.

Polonia como síntoma

La oculta complicidad entre el «mundo atonal» posmoderno y la reacción fundamentalista contra él salta por los aires cuando la identidad simbólica de una sociedad entra en crisis. En marzo de 2007, un escándalo, el llamado «Oleksygate», sacudió Polonia, al hacerse pública una cinta con conversaciones privadas mantenidas por el antiguo primer ministro Józef Oleksy, una de las figuras prominentes de la Alianza Democrática de Izquierdas (SLD, ex comunistas). En la cinta, Oleksy hacía observaciones despreciativas sobre los políticos de su partido, a los que llamaba «pandilla de fracasados y estafadores»; alardeaba cínicamente de que el SLD había introducido el capitalismo en Polonia y afirmaba que a los líderes del SLD les traía sin cuidado el país y que sólo les preocupaba su supervivencia y su fortuna. Pero lo que más sorprendió fue la siguiente coincidencia: Oleksy empleaba exactamente las mismas palabras que sus oponentes de derechas, anticomunistas que se negaban a aceptar la legitimidad del SLD y afirmaban que el partido carecía de programa digno de tal nombre y estaba únicamente compuesto por una red de antiguos bribones de la *nomenklatura* cuyo único propósito era velar por su patrimonio. Pues, bien, tan despiadado retrato quedó confirmado por las cínicas palabras del propio Oleksy. No puede haber señal más segura de que lo primero que debe hacer la nueva izquierda en los Estados poscomunistas es rechazar todos los vínculos con los partidos ex comunistas «de izquierdas», los cuales, como norma, suelen ser partidos controlados por el Gran Capital.

El correlato de este escándalo es que Polonia tiene el honor de ser el primer país occidental en que la reacción contra la modernidad ha triunfado y se ha convertido de verdad en una fuerza hegemónica: los llamamientos a la prohibición total del aborto, a la «limpieza» de los excomunistas, a la exclusión de la teoría darwinista de la educación primaria y secundaria, e incluso la estrambótica idea de abolir el cargo de presidente de la República y proclamar a Jesucristo rey eterno de Polonia, por mencionar sólo algunas iniciativas, son medidas que pretenden crear una clara ruptura y formar una nueva Polonia, basada únicamente en los valores cristianos opuestos a la modernidad. Ahora bien, ¿es esta reacción verdaderamente tan violenta como para que la izquierda acepte el chantaje liberal: «Ha llegado el momento de unir nuestras fuerzas, conjurar este peligro y reafirmar el proceso de modernización liberal–laica»? (Cosa –digámoslo de paso– que no puede por menos de traer a la memoria el caso de los evolucionistas socialdemócratas, quienes sostenían que, en los países que aún no estaban plenamente desarrollados, la izquierda tenía que apoyar primero el proyecto burgués de Estado democrático moderno; ya llegaría el momento de iniciar una «segunda fase» en la que pusiera en práctica una política verdaderamente radical, con la que derrotar al capitalismo y a la democracia burguesa… Conviene recordar que Lenin se oponía por completo a este enfoque «progresivo», reinstaurado por el estalinismo, con su distinción escolástica entre estadios «inferiores» y «superiores» de comunismo).

Al contrario, el deber de la izquierda consiste, más que nunca, en «sustraerse» del

campo de la oposición entre la modernización liberal y la reacción contra la modernidad[45]. A pesar de su entusiasta búsqueda de un proyecto positivo para instaurar los estables valores cristianos en la vida social, no hay que olvidar que la reacción fundamentalista contra la modernidad es un fenómeno profundamente *reactivo* (en sentido nietzscheano): en su raíz, no constituye una política positiva que procure promover un nuevo proyecto social, sino una política basada en el miedo, cuyo motor es la defensa ante un supuesto peligro. Aquí tenemos, reducida a sus puntos esenciales, la concepción conservadora que tanto nos inquieta, cuya característica primordial es el convencimiento de que «la cultura laica y progresista ha echado por tierra los valores tradicionales»:

> Como remedio para esta pérdida de espiritualidad, millones de europeos han abrazado la idea laica del «relativismo». Según esta corriente de pensamiento, ni existen verdades absolutas ni es posible separar claramente lo malo de lo bueno. Todo es «relativo». Lo que a mí me parece mal puede no parecértelo a ti. Conforme a esta lógica, hasta es posible encontrar explicación para los actos más atroces, por lo que no se debe –y, de hecho, no se puede– condenarlos. Dicho de otro modo, es imposible establecer juicios definitivos sobre conducta alguna, pues siempre existen circunstancias atenuantes que justifican la negativa a adoptar una posición clara al respecto.
>
> La enorme aceptación del relativismo ha sembrado la debilidad, la confusión y el caos en Europa. Los gobiernos socialistas o casi socialistas proporcionan a los ciudadanos de sus Estados cuanto necesitan para vivir, lo que permite a muchos europeos vivir encerrados en sí mismos. Cuando a una persona le ocurre eso, es difícil recuperarla para una causa de más altas miras. No hay objetivo digno de lucha, como no sea el de procurar el bienestar propio. El único credo es el de la gratificación personal[46].

¿Cómo unir esta oposición (la del tradicionalismo y el relativismo laico) con la otra gran oposición ideológica, en la que descansa la entera legitimidad de Occidente y de su «Guerra contra el Terror»: la oposición entre los derechos individuales liberal–democráticos y el fundamentalismo religioso, encarnado esencialmente por el «fascismo islamista»? Ahí reside la sintomática inconsistencia de los neoconservadores estadounidenses: en la política nacional dan prioridad a la lucha contra el laicismo liberal (el aborto, los matrimonios entre homosexuales, etc.), es decir, luchan por la llamada «cultura de la vida» y contra la «cultura de la muerte», pero en el ámbito internacional dan prioridad a los valores opuestos de la «cultura de la muerte» liberal. Una forma de resolver este dilema consiste en adoptar la solución extrema del cristianismo fundamentalista, expuesta en la obra de Tim LaHaye y compañía: subordinar sin ambigüedades la segunda oposición a la primera. El título de una de las últimas novelas de LaHaye es un indicio en esa dirección: *La conspiración de Europa*. En ella, el verdadero enemigo de los Estados Unidos no es el terrorismo musulmán, pues quien maneja a éste en la sombra son los laicos europeos, enviados del Anticristo que intentan debilitar a los Estados Unidos y crear un Nuevo Orden Mundial bajo el dominio de las Naciones Unidas. A esta concepción minoritaria se opone la predominante, de corte liberal–democrático, según la cual el principal enemigo se halla en todas las clases de fundamentalismo, y que considera el fundamentalismo cristiano estadounidense una deplorable versión patria del

«fascismo islamista».

El carácter reactivo del fundamentalismo religioso es discernible en su oculta reflexividad. Abordemos esta reflexividad en uno de sus ejemplos más extraordinarios (desde un punto de vista artístico): la obra de Andréi Tarkovski. El propio Tarkovski, no sólo los protagonistas de sus (últimas) películas, es partidario del regreso a la inmediatez de la creencia auténtica, opuesta a la duda intelectual y la distancia autodestructiva propias de Occidente. Pero ¿y si las cosas fueran más complejas? Stalker es el máximo representante de la creencia directa. En palabras del propio Tarkovski:

> Con frecuencia me preguntan sobre lo que la Zona representa. Tan sólo es posible una respuesta: la Zona no existe. El propio Stalker ha inventado su Zona. La ha creado él para poder llevar allí a ciertas personas sumamente desgraciadas y obligarlas a tener esperanza. También la sala de los deseos es una creación de Stalker, otra provocación ante el mundo material. Esta provocación concebida por Stalker corresponde a un acto de fe[47].

Ahora bien, ¿qué ocurriría si tomáramos al pie de la letra la afirmación de que Stalker ha inventado la Zona? ¿Qué ocurriría si Stalker, lejos de creer directamente, manipulara y fingiera creer para fascinar a los intelectuales a los que lleva a la Zona, despertando en ellos la aspiración de creer? ¿Qué ocurriría si, lejos de ser un creyente directo, asumiera el papel de un sujeto–supuesto–creer de cara a los decadentes intelectuales que lo observan? ¿Qué ocurriría si la posición realmente ingenua fuese la del espectador intelectual, fascinado con la creencia ingenua de Stalker? ¿Y qué ocurriría si cupiera decir lo mismo del propio Tarkovski, es decir, que, lejos de ser un verdadero creyente de la Iglesia ortodoxa opuesto al escepticismo occidental, desempeñara ese papel con el propósito de fascinar a los intelectuales occidentales? [48]. John Gray tiene razón al afirmar que «los fundamentalistas religiosos consideran que cuentan con soluciones para los males del mundo moderno, cuando, en realidad, ellos mismos son síntomas del mal que pretenden curar»[49].

Para decirlo al modo de Nietzsche, ellos son los nihilistas por antonomasia, pues la propia forma de su actividad (movilización espectacular de los medios de información, etc.) socava su mensaje. Uno de los primeros exponentes de la temprana modernidad en literatura, Lautréamont (Isidore Ducasse), escribió una extraña reafirmación de la moral tradicional, *Poésies*, tras sus provocadores *Chants de Maldoror*. En los albores del arte moderno, el escritor pone en escena su inversión paradójica final: agotadas todas las fuentes de transgresión, el único modo de romper con el hastío sofocante del Ultimo Hombre es proponer el tradicionalismo como la máxima transgresión. Lo mismo cabe decir de nuestra cultura popular:

> ¿Qué sucederá cuando nos cansemos de nuestros nuevos vicios? ¿Cómo evitaremos la sensación de saciedad y banalidad cuando la violencia, las drogas y las relaciones sexuales de diseño ya no se coticen? Entonces –no cabe ninguna duda–, la moral volverá a estar de moda. Tal vez no estemos lejos de unos tiempos en que se venda la «moral» como un nuevo tipo de transgresión[50].

Llegados a este punto, es importante hilar fino: esta inversión no es la misma que la descrita por Chesterton, en el que la moral aparece como la mayor de las transgresiones o la ley y el orden como el mayor crimen (universalizado). En este caso, a diferencia de lo que sucede con el modelo de Chesterton, lo que da unidad al conjunto no es el crimen, sino la ley: no es que la moral sea la mayor transgresión, sino que la transgresión es el imperativo «moral» básico de la sociedad contemporánea. Así, pues, la auténtica inversión acontece *en* la identidad especulativa de los opuestos, de la moral y su transgresión: sólo hay que lograr que la unidad que abarca esos dos términos pase de la moral a la transgresión. Como esa unidad ha de presentarse como su opuesto, debemos pasar de una sociedad en la que impera la Ley –disfrazada de transgresión permanente– a una sociedad en la que impere la transgresión –disfrazada de nueva Ley[51].

¿Le gusta torturar?

La elevación de la propia transgresión a imperativo moral tiene un nombre preciso: *la felicidad como deber supremo*. No es de extrañar que, durante la pasada década, el estudio de la felicidad se constituyera en disciplina científica independiente: en la actualidad hay «profesores de felicidad» en las universidades, institutos de «calidad de vida» agregados a ellas y numerosas revistas de investigación sobre el tema; incluso se publica el *Journal of Happiness Studies*. Ruut Veenhoven, su director, escribió:

> Ahora estamos preparados para demostrar las conductas de riesgo en lo que respecta a la felicidad, del mismo modo que la investigación médica nos ha mostrado lo que es perjudicial para nuestra salud. Con el paso del tiempo, podremos mostrar cuál es el estilo de vida más adecuado para cada tipo de persona[52].

Esta nueva disciplina tiene dos especialidades. Por una parte, hay una cuyo enfoque es más sociológico y trabaja a partir de los datos obtenidos por cientos de investigaciones que han medido el grado de felicidad de distintos grupos culturales, profesionales, religiosos, sociales y económicos. No cabe objetar que en estas investigaciones exista sesgo cultural alguno: todas muestran una perfecta conciencia de que la idea de lo que constituye la felicidad depende del marco cultural (tan sólo en los individualistas países occidentales se considera que la felicidad es un reflejo de la realización personal). Tampoco cabe negar que los datos recogidos son con frecuencia interesantes: la felicidad no es la satisfacción con la propia vida (en varias naciones en las que el nivel de satisfacción vital es bajo o medio, hay, sin embargo, grandes porcentajes de personas felices); las naciones más felices –sobre todo, las occidentales e individualistas– suelen tener los niveles más altos de suicidio; y, desde luego, también está el papel esencial de la envidia: lo que cuenta no es tanto lo que uno tiene, como lo que tienen los demás (las clases medias están menos satisfechas

que los pobres, ya que su punto de referencia son los más ricos, cuyos ingresos y categoría social son muy difíciles de alcanzar; sin embargo, los pobres tienen como punto de referencia los de los miembros de la clase media, más al alcance de la mano).

Por otra parte, hay otro enfoque más psicológico (o, mejor dicho, más emparentado con las neurociencias), que combina la investigación científica de tipo cognitivo con incursiones ocasionales en la sabiduría meditativa de la Nueva Era, encargado de la medición exacta de los procesos cerebrales que acompañan a los sentimientos de felicidad y satisfacción, etc. La combinación de ciencia cognitiva y budismo (en absoluto nueva: su gran paladín fue Francisco Varela) recibe un giro ético: lo que se ofrece como investigación científica es una nueva moral, a la que es tentador llamar *biomoral*, verdadero correlato de la actual bipolítica. Y, de hecho, ¿no fue el propio Dalái Lama quien escribió: «El propósito de la vida es ser feliz»[53]? Por mi parte, diré que *para el psicoanálisis eso no es verdad*. Según Kant, el deber ético es como un intruso traumático que perturba desde fuera el equilibrio homeostático del sujeto; su presión insoportable fuerza al sujeto a actuar «más allá del principio del placer», apartándose de la búsqueda de la felicidad. Lo mismo exactamente cabe decir de la concepción del deseo que aparece en Lacan; por eso el goce no es algo natural en el sujeto, la realización de un potencial interior, sino el contenido de un imperativo superyoico traumático[54].

Por consiguiente, si uno se adhiere hasta las últimas consecuencias al «principio del placer», es difícil no llegar a una conclusión radical. El filósofo Thomas Metzinger, especializado en la inteligencia artificial, considera posible la subjetividad artificial, sobre todo en el ámbito de la biorrobótica híbrida, y, por tanto, piensa que se trata de una cuestión «empírica, no filosófica»[55], cuyo carácter problemático subraya: «No está nada claro que la forma biológica de la conciencia, tal y como ha evolucionado en nuestro planeta, sea una forma de experiencia *deseable*, un verdadero *bien en sí mismo*»[56]. Lo problemático tiene que ver con el sufrimiento y el dolor conscientes: la evolución

> ha creado un océano cada vez más grande de sufrimiento y confusión donde previamente no había ninguno. Tanto el número de sujetos conscientes como las dimensiones de sus espacios fenoménicos aumentan sin cesar, por lo que dicho océano es cada vez más profundo[57].

Y es razonable esperar que las nuevas formas de conciencia artificial den lugar a formas de sufrimiento «más profundas»… No hay que perder de vista que esta tesis ética no se deriva de la idiosincrasia personal de Metzinger, sino que es una consecuencia coherente de su marco teórico: cuando se apoya la completa naturalización de la subjetividad humana, la evitación del dolor y el sufrimiento no pueden por menos de aparecer como el máximo punto de referencia ético. Lo único que cabe añadir a esto es que, si se sigue este razonamiento hasta el final, sacando todas las consecuencias de que la evolución «haya creado un océano cada vez más

grande de sufrimiento y confusión donde previamente no había ninguno», entonces también hay que renunciar a la propia subjetividad humana: sufriríamos mucho menos si hubiéramos seguido siendo animales… y, por ir más lejos, si los animales hubieran seguido siendo plantas, las plantas organismos unicelulares y los organismos unicelulares minerales.

Una de las grandes ironías del aprieto en que nos encontramos es que esta misma biomoral, centrada en la felicidad y en la evitación del sufrimiento, se invoca en la actualidad como el principio subyacente para justificar la tortura: debemos torturar –causar dolor y sufrimiento– para evitar que haya más sufrimiento. Es tentador volver a parafrasear a De Quincey: «¡Cuánta gente empieza infligiendo una fugaz tortura y acaba abrazando la lucha contra el dolor y el sufrimiento!». Desde luego, la frase puede aplicarse a Sam Harris, cuya defensa de la tortura en *El fin de la fe* se basa en la distinción entre la impresión inmediata que nos causa el sufrimiento de los otros y la idea abstracta que tenemos de dicho sufrimiento: nos resulta mucho más difícil torturar a una sola persona que lanzar una bomba desde una gran distancia, acto que, sin embargo, hará que miles de seres humanos mueran entre terribles dolores. Por consiguiente, somos presa de una ilusión ética, similar a las ilusiones perceptivas. La causa última de esa ilusión radica en que, aunque nuestra facultad de razonamiento abstracto se ha desarrollado enormemente, nuestras respuestas ético–emocionales siguen condicionadas por reacciones instintivas, fraguadas hace milenios, de compasión ante el dolor y el sufrimiento que tenemos a la vista. Por eso, disparar a alguien a quemarropa es, para la mayoría de nosotros, mucho más repulsivo que apretar un botón para matar a mil personas que no vemos:

> A tenor de lo que muchos de nosotros pensamos sobre lo que exige nuestra guerra contra el terrorismo, cabría considerar que, en ciertas circunstancias, la práctica de la tortura no sólo sería admisible, sino también necesaria. Sin embargo, desde un punto de vista ético, no parece más aceptable que antes. Pienso que las razones de tal cosa tienen tanto que ver con la neurología como la ilusión lunar […]. Tal vez haya llegado el momento de sacar a nuestros gobernantes a la luz [para que se vea bien cómo son][58].

No es de extrañar que Harris se refiera a Alan Dershowitz y a su legitimación de la tortura[59]. Para eliminar esta vulnerabilidad, condicionada por la evolución, ante el espectáculo del sufrimiento ajeno, Harris imagina una «píldora de la verdad», una tortura efectiva equivalente al café descafeinado o a la Coca Cola sin calorías:

> Una droga que fuera tanto el instrumento de tortura como el medio de ponerle fin. La acción de la píldora produciría parálisis transitoria y un sufrimiento transitorio de tal calibre, que ningún ser humano querría volver a experimentarlos. Imaginemos cómo nos sentiríamos nosotros, los torturadores, tras dar estas pastillas a los terroristas en nuestro poder, tumbados, como si estuvieran echándose un sueñecito, y ver que, al cabo de una hora, se despiertan y empiezan a confesar cuanto saben de su organización. ¿No estaríamos tentados de acabarla bautizando como «la píldora de la verdad»?[60].

Las primeras líneas –«una droga que sea tanto el instrumento de tortura como el

medio de ponerle fin»– introduce la lógica, típicamente posmoderna, del chocolate laxante: la tortura imaginada es como un café descafeinado, que permite obtener lo que se quiere sin haber de sufrir los efectos secundarios. En el Instituto Serbsky de Moscú inventaron una droga así para torturar a los disidentes: una inyección en la zona del corazón, que aminoraba el ritmo cardíaco y causaba una angustia terrorífica. Visto desde fuera, parecía que el prisionero estaba amodorrado, cuando, en realidad, vivía una pesadilla.

Sin embargo, aquí se abre una perspectiva mucho más inquietante: la proximidad (del sujeto torturado) que causa compasión y vuelve inaceptable la tortura no radica en la mera proximidad física, sino, en el fondo, en la proximidad del Prójimo –con todo el peso que esa palabra tiene en la tradición judeo–cristiano–freudiana–, la proximidad de la Cosa que, sin importar la distancia física, está siempre, por definición, «demasiado cerca». Lo que Harris se propone con su «píldora de la verdad» es, ni más ni menos, *la abolición de la dimensión del Prójimo*. El sujeto torturado ya no es un Prójimo, sino un objeto cuyo dolor está neutralizado, reducido a una propiedad que hay que administrar mediante un cálculo utilitario de tipo racional (tanto dolor es tolerable, siempre y cuando evite una cantidad mayor). Así se esfuma el abismo de la infinitud, propio de todo sujeto. Por tanto, es llamativo que el libro que defiende la tortura se titule *El fin de la fe*, no en el sentido evidente de que sólo nuestra creencia en Dios, el mandamiento divino del amor al prójimo, es lo que, a la postre, nos aparta de la tortura, sino en otro mucho más radical. Para Lacan, otro sujeto (y, a la postre, el sujeto en cuanto tal) no es algo dado directamente, sino una «presuposición», *algo que se presume, el objeto de una creencia*: ¿cómo puedo tener nunca la seguridad de que lo que veo ante mí es otro sujeto, no una máquina biológica carente de profundidad?

Sin embargo, ante quienes se muestran preocupados por las torturas infringidas en tiempos recientes por los Estados Unidos a supuestos terroristas, cabe esgrimir una réplica que goza de popularidad y resulta aparentemente convincente. Se trata de la siguiente: «¿A qué viene tanto alboroto? Lo único que han hecho los Estados Unidos ha sido (medio) admitir no sólo lo que siempre han hecho, sino lo que otros países han hecho y siguen haciendo; lo único que sucede es que, ahora, somos menos hipócritas…». Ante esto, cabe responder con una simple pregunta: «Si los altos representantes de los Estados Unidos tan sólo pretendían eso, *¿por qué nos han dado la información?* ¿Por qué no han seguido haciéndolo en silencio, como hasta ahora?». Imaginemos a una pareja que ha llegado al acuerdo tácito de que pueden tener discretas aventuras extraconyugales: si, de repente, el marido le dice a la mujer abiertamente que está teniendo una aventura, es lógico que a ella le entre pánico: «Si sólo es una aventura, ¿por qué me lo cuentas? ¡Ha de tratarse de algo más!»[61]. El acto de informar públicamente de una cosa nunca es neutral, sino que afecta al propio contenido del que se informa.

Lo mismo cabe decir de la reciente admisión de la tortura: en noviembre de 2005,

el vicepresidente Dick Cheney dijo que, para derrotar al terrorismo, «también hemos de trabajar […] a oscuras, por decirlo así […]. Muchas de las cosas que hay que hacer hay que hacerlas en silencio, sin cuestionamientos». ¿No hablaba como un Kurtz renacido? Por tanto, cuando oímos a personas como Dick Cheney proclamando obscenidades sobre la necesidad de torturar, debemos preguntarles: «Si quieres torturar en secreto a unos cuantos sospechosos de terrorismo, ¿por qué lo dices en público?». Es decir, la cuestión que hay que plantear es la siguiente: ¿qué hay oculto tras las palabras que hace decir al que habla lo que dice?

Tuvimos (algo más que) algunos indicios cuando en marzo de 2007 la confesión de Jalid Sheij Mohammed dominó los titulares de los medios de información. La indignación moral por sus crímenes no estaba exenta de duda. ¿Había que fiarse de su confesión? ¿Y si hubiera confesado más crímenes de los que había cometido, bien por un vano deseo de que se le recordase como el gran Cerebro terrorista, bien porque estaba dispuesto a confesar lo que fuera, con tal de dejar de padecer «técnicas de interrogatorios perfeccionadas», como el tormento de la toca? Lo que llamó mucho menos la atención fue que, por vez primera, la tortura quedó *normalizada*, presentada como si fuera aceptable. Hay que reflexionar sobre las consecuencias éticas y legales de tal cosa.

El clamor contra los espantosos crímenes de Mohammed hizo que se hablara muy poco del destino que nuestras sociedades reservan a los peores delincuentes, que es el de ser juzgados y castigados con severidad. Es como si, en razón de sus actos (*y* en razón del tratamiento al que lo sometieron las autoridades estadounidenses), Mohammed no tuviera derecho a recibir el mismo trato que hasta los más depravados asesinos de niños, es decir, el de ser juzgados y castigados conforme a la sentencia. Es como si *no sólo la propia actividad terrorista, sino también la lucha contra ella, hubieran de desarrollarse en una zona gris de la legalidad, con medios ilegales*. Por consiguiente, tenemos *de facto* criminales «legales» e «ilegales»: aquellos que hay que tratar conforme a la ley (con abogados, etc.) y aquellos que están fuera de la ley. El juicio y el castigo legales de Mohammed ya no tienen sentido: ningún juzgado que actúe dentro del marco de nuestro sistema jurídico puede aceptar detenciones ilegales, confesiones obtenidas mediante el uso de la tortura, etcétera.

Tal circunstancia es más grave de lo que podría parecer. Convierte a Mohammed, casi literalmente, en un muerto viviente, al colocarlo en el lugar que, según el filósofo político italiano Giorgio Agamben, es el del *homo sacer*, el de un ser humano legalmente muerto (privado de toda categoría jurídica concreta), pero biológicamente vivo. Las autoridades estadounidenses que lo tratan de ese modo ocupan también una categoría intermedia que constituye el correlato del *homo sacer*: actúan como un poder legal, pero sus actos ya no están respaldados por la ley ni sujetos a ella; se desenvuelven en un espacio vacío, sostenido por ley, pero ajeno a su imperio.

Volvamos ahora al «contraargumento» realista: la «Guerra contra el Terror» *es* una guerra sucia, que nos coloca en situaciones en que las vidas de miles de personas

dependen de la información que saquemos a nuestros prisioneros. (De paso, señalemos que la tortura de Mohammed no obedecía a la necesidad de obtener información «contrarreloj», situación de la que hablan los partidarios de la tortura para promover su legitimación: la confesión de Mohammed no salvó ni una sola vida). Contra esta especie de «sinceridad», hay que aferrarse a la aparente hipocresía. Puedo imaginar perfectamente que, en una situación muy concreta, yo mismo recurriría a la tortura; sin embargo, llegado el caso, lo crucial sería que yo *no* elevase esa elección atroz a la categoría de principio universal. Movido por la terrible e inevitable urgencia del momento, sencillamente *lo haría*. Sólo de ese modo, ante la propia imposibilidad de elevar a la categoría de principio universal lo que he tenido que hacer, puedo conservar la sensación de horror por lo que he hecho.

En cierto sentido, quienes, sin defender abiertamente la tortura, la aceptan como una cuestión sobre la que se puede debatir, son más peligrosos que quienes la apoyan de manera explícita. La moral nunca depende sólo de la conciencia individual. Sólo prospera sí está sostenida por lo que Hegel llamó «espíritu subjetivo», el conjunto de reglas tácitas que constituyen el telón de fondo de toda actividad individual y nos hacen distinguir lo aceptable de lo inaceptable. Por ejemplo, un signo de progreso en nuestras sociedades es que no se necesita argumentar en contra de la violación: resulta «dogmáticamente» claro para todo el mundo que la violación es un mal y no hay nadie a quien no le parezca que hasta debatir al respecto está de sobra. Si hubiera alguien dispuesto a defender la legitimidad de la violación, sería lamentable que nadie lo estuviera a debatir con él esa cuestión: sencillamente, parecería ridículo. Lo mismo cabe decir de la tortura.

Por eso, las mayores víctimas de la tortura admitida a las claras somos todos nosotros, el público al que se da la información. Debemos ser conscientes de que una parte valiosa de nuestra identidad colectiva se ha perdido sin remedio. Estamos en medio de un proceso de corrupción moral: quienes ocupan el poder están tratando de rompernos, literalmente, nuestra columna vertebral ética, echar por tierra y deshacer el que muy probablemente sea el mayor logro de la civilización: el incremento de nuestra sensibilidad moral.

En ninguna parte queda esto más de manifiesto que en un detalle llamativo de la confesión de Mohammed. Se informó de que los agentes que lo habían torturado se sometieron previamente al tormento de la toca y que aguantaron sólo entre diez y quince segundos antes de confesar lo que fuera, pero que Mohammed se ganó su admiración, pues aguantó durante dos minutos y medio, más que ninguna otra persona a la que hubieran sometido a la misma técnica. ¿Somos conscientes de que la última vez en que declaraciones como ésas formaron parte del discurso público fue en la Edad Media, cuando la tortura era todavía un espectáculo público, una forma honorable de poner a prueba al enemigo capturado, que obtenía la admiración de la multitud si soportaba el dolor con dignidad? ¿De verdad necesitamos esta clase de primitiva ética guerrera?

Así, pues, ¿somos conscientes de lo que nos aguarda al final de ese camino? Cuando, en la quinta temporada de *24*, quedó claro que el cerebro de la trama terrorista era, ni más ni menos, el presidente de los Estados Unidos, muchos estábamos deseosos de ver si Jack Bauer también aplicaría al presidente –«el hombre más poderoso de la Tierra», «el líder del mundo libre», por citar sólo algunos de sus títulos, dignos de Kim–Yong–Il– su método habitual para tratar con terroristas poco dispuestos a divulgar un secreto que, tal vez, podría salvar miles de vidas. ¿ *Torturaría* al presidente?

Por desgracia, los guionistas de la serie no se arriesgaron a dar ese paso redentor. Sin embargo, podemos dejar volar la imaginación y hacer una propuesta modesta, al estilo de Jonathan Swift: ¿qué ocurriría si parte del procedimiento para poner a prueba a los candidatos a la presidencia de los Estados Unidos fuese la tortura pública? ¿Por qué no organizar un tormento de la toca de los candidatos a la Casa Blanca, transmitido en directo a millones de personas? Sólo quienes aguantaran más de dos minutos y medio podrían optar a ser el líder del mundo libre.

II

El mito familiar de la ideología

Muchos tratados han estudiado la percepción de un Real histórico en términos de un relato familiar surgido de una operación ideológica elemental: la historia del conflicto de grandes fuerzas sociales (las clases, etc.) se enmarca en las coordenadas de un drama familiar. Desde luego, tal ideología alcanza su expresión más nítida en Hollywood, la máquina ideológica por antonomasia: en un producto típicamente hollywoodiense, todo, desde el destino de las caballeros de la Mesa Redonda, pasando por la Revolución de Octubre y hasta los asteroides que chocan con la Tierra, se transpone a un relato edípico. (Un deleuziano no podría resistir la tentación de señalar que la principal justificación teórica de dicha operación es el psicoanálisis, que la convierte en el artefacto ideológico por excelencia).

«Realismo capitalista»

Nuestro primer paso consistirá en analizar este relato familiar en su nivel más elemental y *kitsch*. El caso ejemplar es el de Michael Crichton, sucesor del primer gran autor del «realismo capitalista», Arthur Hailey (cuyos grandes éxitos de ventas, allá por la década de los sesenta –*Hotel, Aeropuerto, Ruedas…*–, estaban siempre centrados en un lugar de producción industrial o en una compleja organización y mezclaban una trama melodramática con extensas descripciones del funcionamiento de esos espacios, en un inesperado eco de los clásicos estalinistas de finales de los años veinte y de los años treinta, como *Cemento*, de Gladkov)[62]. Crichton dio al género un toque «*tecno–thriller*», en consonancia con la política imperante en la actualidad, la política del miedo: Crichton es el novelista del miedo por antonomasia –miedo al pasado (*Parque Jurásico, Devoradores de cadáveres*), al futuro nanotecnológico (*Presa*), al poder económico de Japón (*Sol naciente*), al acoso sexual (*Acoso*), a la tecnología robótica (*Almas de metal*), a la industria médica (*Coma*), a las invasiones extraterrestres (*La amenaza de Andrómeda*), a las catástrofes ecológicas (*Estado de miedo*)–. Su libro más reciente, *Estado de miedo*, supone una inesperada adición a esta serie de fuerzas oscuras que viven agazapadas entre nosotros, prestas a causar estragos: los más feroces enemigos de América son, ni más

ni menos, los ecologistas[63].

Como ha señalado más de un crítico, los libros de Crichton no son novelas de verdad, sino borradores, proyectos de guiones para el cine; sin embargo, esa característica los vuelve tanto más interesantes para hacer un análisis de la ideología contemporánea: la propia carencia de cualidades estilísticas, la «trasparencia» total de la escritura, permite poner en escena las fantasías ideológicas subyacentes completamente desublimadas, sin tapujos, al desnudo, por decirlo así. En este sentido, *Presa* resulta ejemplar[64]. En ella, un experimento nanotecnológico en un laboratorio del desierto de Nevada sale mal y se produce un escape de una nube de nanopartículas (millones de microrrobots). La nube, cuyo aspecto es el de un oscuro enjambre, se vale por sí misma, se autorreproduce, es inteligente y aprende de la experiencia, con lo que evoluciona sin parar. Fracasan todos los intentos de destruirla[65]. Ha sido programada para que se convierta en un depredador; su presa son los seres humanos. Sólo unos cuantos científicos atrapados en el laboratorio pueden poner fin a esta plaga mecánica en un mundo indefenso… Como sucede siempre en esta clase de historias, la «trama principal» (la catástrofe que amenaza con acabar con la humanidad) se combina con la «trama secundaria», un conjunto de relaciones y tensiones dentro del grupo de científicos, en cuyo centro se encuentra una pareja con problemas en la que los papeles tradicionales están intercambiados. Jack, el narrador, era directivo de la sección de programación informática de una empresa de tecnología avanzada antes de que lo convirtieran en el chivo expiatorio de un caso de corrupción y lo despidieran; ahora se dedica a cuidar de la casa, mientras su mujer, Julia, está obsesionada por su trabajo de vicepresidente de Xymos, la empresa de nanotecnología propietaria del laboratorio donde se produce la catástrofe. El erotismo, el carácter manipulador y la frialdad de Julia la convierten en la nueva versión de la arpía de *Acoso*. Al principio de la novela, Jack se las ve con sus tres hijos, discute en el supermercado con otro papá sobre cuál es la mejor marca de pañales e intenta no dar rienda suelta a sus sospechas de que su mujer lo engaña.

Lejos de ofrecer una mera subtrama con interés humano, esta trama familiar es lo que verdaderamente da impulso a la novela: habría que concebir la nube de nanopartículas como una materialización de las tensiones familiares. Lo primero que asombra a cualquiera que conozca a Lacan es hasta qué punto el enjambre recuerda a lo que Lacan, en el Libro XI del seminario, llamó «*lamella*»: parece indestructible en su infinita plasticidad; siempre se reagrupa, capaz como es de metamorfosearse de mil formas; la pura maldad de lo animal se superpone a la ciega insistencia de las máquinas. La *lamella* es un ente que consiste en una pura superficie carente de la densidad de una sustancia, un objeto de infinita plasticidad no sólo capaz de cambiar de forma sin cesar, sino incluso de pasar de un medio a otro: imaginemos «algo» que primero oyéramos como un sonido estridente y luego se desplegara como un cuerpo monstruosamente distorsionado. Una *lamella* es indivisible, indestructible e inmortal, o, para ser más precisos, una «no muerta», en el sentido de las películas de terror: no

una sublime inmortalidad espiritual, sino la obscena inmortalidad de los «muertos vivientes», que, tras ser aniquilados, se recomponen y vuelven a sus actividades como pueden. Como dijo Lacan, la *lamella* no existe, sino que insiste: es irreal, una pura apariencia, una multiplicidad de apariencias que parecen envolver un vacío fundamental; su condición es puramente fantasmática. Freud llamó «pulsión de muerte» a la ciega insistencia indestructible de la libido y no hay que perder de vista que dicha pulsión es, paradójicamente, la denominación freudiana de su opuesto, del modo en que la inmortalidad aparece en el psicoanálisis: la forma de nombrar un siniestro exceso de vida, un deseo «no muerto», que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y la muerte, de la generación y la corrupción. Freud equipara la pulsión de muerte con la llamada «compulsión a la repetición», el deseo siniestro de repetir experiencias dolorosas del pasado que parecen superar las limitaciones naturales del organismo afectado e insistir incluso más allá de la muerte de éste. Como tal, la *lamella* es «lo sustraído al ser vivo en virtud de su sujeción al ciclo de la reproducción sexuada»[66]; precede a la diferencia sexual, se multiplica y se reproduce mediante su autodivisión asexual[67]. En la escena culminante de la novela, Jack sostiene a Julia en sus brazos sin saber que ya está infectada por el enjambre y vive en simbiosis con las nanopartículas, de las que recibe un poder vital sobrehumano.

> La agarré fuerte. La piel de su rostro empezó a estremecerse, vibrando a mucha velocidad. Entonces, fue como si sus rasgos aumentaran de tamaño, se hincharan. Empezó a gritar. Pensé en el miedo que traslucía su mirada. Los temblores continuaron y empezaron a dar lugar a chorros y corrientes.
>
> Entonces, de repente, Julia se desintegró, literalmente, ante mis ojos. La piel de su cuerpo y su rostro, completamente hinchados, salió volando en corrientes de partículas, como la arena de una duna impulsada por el viento. Las partículas se curvaron en el arco del campo magnético hacia los extremos de la habitación.
>
> Sentía cómo su cuerpo se iba volviendo cada vez más ligero entre mis brazos. Las partículas no paraban de fluir y desperdigarse por todas partes, emitiendo un sonido como el de un chorro a presión. Cuando aquello acabó, lo que quedó entre mis brazos fue una forma pálida, cadavérica. Sus ojos estaban hundidos en sus mejillas, su boca era una raya llena de grietas, su piel se había vuelto traslúcida, su cabello había perdido el color y se había vuelto quebradizo. Sus clavículas sobresalían del cuello, reducido a puro hueso. Era como si hubiera muerto de cáncer. Su boca se movió. Oí apenas unas palabras, poco más que un suspiro. Me incliné hacia ella y pegué el oído a sus labios.
>
> —Jack –susurró–, me está devorando, [pp. 468–469].

Entonces, la separación queda revertida; las partículas vuelven al cuerpo de Julia y la reaniman:

> Las partículas acumuladas en las paredes seguían moviéndose a capricho. Ahora parecían emprender el camino de regreso, volver a su rostro y a su cuerpo […] De repente, con un *pfffff*, todas las partículas volvieron al punto de partida, y Julia volvió a ser sólida, bella y fuerte como antes, y me apartó con mirada desdeñosa. […] [p. 471].

En el duelo final, las dos Julias aparecen una junto a otra: la resplandeciente, formada por el enjambre, y la real, exangüe:

> Julia se me acercó girando en el aire, moviéndose en espirales, como si fuera un sacacorchos, y cogió la escalera que había a mi lado. Sin embargo, aquello no era Julia, sino el enjambre, que, por un momento, se dispersó hasta el punto de que pude ver a través de algunas partes de su cuerpo; vi las partículas que la formaban y giraban sin cesar. Miré hacia abajo y vi a la Julia real, mortalmente pálida, quieta, observándome con su rostro cadavérico. Entonces, el enjambre, situado junto a mí, volvió a tomar una apariencia sólida, como antes, idéntica a Julia, [p. 476].

Aquí no hablamos de ciencia, ni siquiera de algo que tal vez no merezca llamarse ciencia, sino de uno de los guiones fantasmáticos cruciales, o, para ser más precisos, el de la propia desintegración del vínculo entre fantasía y realidad, de manera que nos quedamos con las dos, con la fantasía y con la realidad, con la Julia–enjambre y con la Julia «real», una junto a otra, como en la maravillosa escena hacia el principio de *Brazil*, de Terry Gilliam, en la que un restaurante de lujo sirve la comida de manera que en el mismo plato hay una masa informe que parece un excremento (y probablemente sepa como tal) y una foto en color que nos muestra lo que estamos «comiendo de verdad», a saber, un delicioso solomillo…

Así es, por tanto, como hay que interpretar *Presa*: todas las especulaciones (pseudo) científicas sobre la nanotecnología son un pretexto para narrar la historia de un marido reducido a un papel doméstico y frustrado por la zorra de su esposa, obsesionada por su carrera. No es de extrañar que, al final de la novela, reaparezca la pareja «normal»: junto a Jack está Mae, la pasiva pero comprensiva colega china, dedicada a la ciencia, callada y fiel, carente de la agresividad y ambición de Julia.

La producción de la pareja en Hollywood…

Una variante del mismo motivo, el punto muerto en que se encuentra la autoridad paterna y su restauración, cruza en secreto todas las películas esenciales de Steven Spielberg (*ET, El imperio del Sol, Parque Jurásico, La lista de Schindler…*). Recordemos que el niño ante el que se presenta ET había sido abandonado por su padre –como se nos dice al principio de la película–, de manera que ET es, a la postre, algo así como un «mediador evanescente» que proporciona un nuevo padre (el científico bueno que, en el último plano de la película, abraza a la madre): la llegada de este nuevo padre permite a ET marcharse, partir a «su casa». *El imperio del Sol* se centra en un chico que, en una China desgarrada por la guerra, queda apartado de su familia y sobrevive gracias a la figura de algo parecido a un padre (interpretada por John Malkovich). En la primera escena de *Parque Jurásico*, vemos a la figura paterna (interpretada por Sam Neill) asustando juguetonamente a los dos niños con un hueso de dinosaurio, el minúsculo objeto–mácula que, más adelante, estalla en gigantescos dinosaurios, lo que permite formular la hipótesis de que, dentro del universo fantasmático de la película, la destructiva furia de los dinosaurios tan sólo materializa la rabia del superyó paterno. Más tarde, a mitad del filme, hay un detalle, apenas perceptible, que confirma esta interpretación. Neill y los dos niños, perseguidos por los monstruos, se refugian de los mortíferos dinosaurios carnívoros en un árbol

gigante, donde, muertos de cansancio, se quedan dormidos; en el árbol, Neill pierde el hueso de dinosaurio, que llevaba cogido con el cinturón, y es como si esta pérdida accidental tuviera un efecto mágico: antes de dormirse, Neill se reconcilia con los niños y se muestra afectuoso y tierno con ellos. Es elocuente que los dinosaurios que se acercan al árbol a la mañana siguiente y los despiertan sean herbívoros, inofensivos… *La lista de Schindler* es, en el fondo, una nueva versión de *Parque Jurásico* (aunque peor aún), con los nazis en el papel de dinosaurios monstruosos, Schindler (al principio de la película) en el de la cínica, aprovechada y oportunista figura paterna y los judíos del gueto en el de niños amenazados (la infantilización a la que los somete la película resulta asombrosa). El filme nos cuenta la historia del redescubrimiento gradual por parte de Schindler de sus deberes paternos para con los judíos y su transformación en un padre afectuoso y responsable. ¿Y no es *La guerra de los mundos* la última entrega de esta saga? Tom Cruise interpreta el papel de un padre divorciado de clase obrera que descuida a sus hijos; la invasión de los extraterrestres vuelve a despertar en él instintos paternales y a convertirlo en un padre bondadoso; no es de extrañar que, en la última escena, acabe obteniendo el reconocimiento de su hijo, quien, a lo largo de toda la película, se ha mostrado desdeñoso con él. Al modo de las historias dieciochescas, la película podía haber llevado el siguiente subtítulo: «Relato acerca de la reconciliación de un obrero y su hijo»… No es difícil imaginarse la película *sin* los extraterrestres, sedientos de sangre, de manera que sólo quedara «la historia de verdad», la de un padre divorciado de clase baja que trata de recuperar el respeto de sus dos hijos. Ahí está la carga ideológica del filme: en relación con los dos niveles de la historia (el edípico de la pérdida y recuperación de la autoridad paterna; el espectacular del conflicto con los extraterrestres invasores), hay una clara disimetría, pues el nivel edípico es la historia «de verdad», mientras que el espectacular es simplemente su extensión metafórica. En la banda sonora de la película existe un sutil detalle que pone de relieve el predominio de esta dimensión edípica: los ataques de los extraterrestres se acompañan por un aterrador trombón bajo que suena extrañamente similar al bajo profundo y al sonido de la trompeta de los cantos budistas tibetanos, la voz del padre malvado, sufriente y moribundo (en claro contraste con el hermoso fragmento melódico de cinco notas que identifica a los extraterrestres «buenos» en otra película de Spielberg, *Encuentros en la tercera fase*).

Por tanto, no es de extrañar que la misma clave revele el motivo que subyace en el mayor éxito cinematográfico de todos los tiempos, Titanic, de James Cameron. ¿Trata realmente la película de la catástrofe de un barco que choca contra un iceberg? Prestemos atención al momento exacto en que se produce el desastre: acontece cuando los dos jóvenes enamorados (Leonardo Di Caprio y Kate Winslet) acaban de consumar el acto sexual y vuelven a la cubierta. Sin embargo, esto no es todo; si lo fuera, la catástrofe no sería más que el castigo del Destino por la doble transgresión (el acto sexual ilegítimo, la transgresión de las divisiones sociales). Lo más

importante es que, en la cubierta, Kate dice apasionadamente a su amante que, cuando el barco atraque en Nueva York a la mañana siguiente, se irá con él, optará por una vida de pobreza junto a su auténtico amor y renunciará a una vida acomodada, pero falsa y corrupta; *entonces* es cuando el barco choca con el iceberg, para *impedir* lo que, sin duda, hubiera sido el auténtico desastre, a saber, la vida de la pareja en Nueva York. No es difícil adivinar que las miserias de la vida cotidiana habrían destruido su amor en poco tiempo. Por tanto, el accidente se produce para salvarlo, para mantener la ilusión de que, si no hubiera sucedido, habrían vivido «felices para siempre…».

Pero esto no es todo. Los últimos momentos de Di Caprio proporcionan otra clave. Está congelándose en el agua helada, mientras Winslet flota a salvo, sobre una gran pieza de madera; consciente de que le está perdiendo, entonces, ella grita: «¡Nunca te dejaré marchar!», sin dejar de apartarle con las manos. ¿Por qué? Porque él ya ha hecho todo lo que tenía que hacer. Porque, por debajo de la historia de amor, *Titanic* narra otra, la de una jovencita mimada de alta sociedad que atraviesa una crisis de identidad: está confusa, no sabe qué hacer con su vida, y Di Caprio es, más que su amante, algo así como un «mediador evanescente» cuya función es restaurar la identidad de Winslet, su propósito en la vida, su autoimagen (literalmente: Di Caprio hace un retrato de ella); cuando él ha concluido su tarea, puede desaparecer. Por eso sus últimas palabras, antes de hundirse en las heladas aguas del Atlántico Norte, no son las de un amante que se marcha, sino, más bien, el último mensaje de un predicador, que le recuerda cómo debe conducir su vida, que sea honrada y fiel a sí misma, etc. Eso entraña que no debemos dejarnos engañar por el superficial marxismo hollywoodiense de Cameron (su retrato caricaturesco del cruel egoísmo y oportunismo de los ricos, el privilegio que concede a las clases bajas, todo ello de una obviedad pasmosa): bajo esa capa de compasión por los pobres, hay otro relato, el mito profundamente reaccionario (llevado hasta sus últimas consecuencias por primera vez en una obra de Kipling, *Capitanes intrépidos*) de un joven de clase alta en crisis, que recobra la vitalidad gracias al contacto, tan intenso como fugaz, con la vigorosa vida de los pobres. Lo que acecha tras la conmiseración ante los pobres es su explotación vampírica.

La ridícula culminación de la estrategia hollywoodiense de utilizar grandes acontecimientos históricos como telón de fondo de la formación de una pareja se encuentra en *Reds [Rojos],* de Warren Beatty, película con la que Hollywood encontró el modo de rehabilitar la mismísima Revolución de Octubre, tal vez el episodio histórico más traumático del siglo XX. ¿Cómo aparece ésta representada en la película? La pareja formada por John Reed y Louise Bryant atraviesa una profunda crisis emocional; su amor renace de sus cenizas cuando Louise ve a John pronunciando un apasionado discurso revolucionario desde una tarima. A continuación, vemos cómo hacen el amor, mientras el montaje introduce insertos que nos muestran escenas revolucionarias arquetípicas, algunas de las cuales tienen claras

correspondencias con el acto sexual; por ejemplo, cuando John penetra a Louise, el montaje corta una calle en la que una oscura muchedumbre de manifestantes rodea y detiene el paso de un «fálico» tranvía, todo ello mientras suena de fondo «La Internacional». Cuando, en el clímax, aparece el propio Lenin dirigiéndose a una asamblea de delegados llena a rebosar, más parece un maestro que supervise la iniciación amorosa de la pareja, que un frío líder revolucionario. Incluso la Revolución de Octubre es aceptable, siempre y cuando sirva a la reconstitución de una pareja…

Cabría preguntarse hasta qué punto esta fórmula hollywoodiense, la de la creación de la pareja sobre el fondo de una gran epopeya histórica, aparece en otras culturas. Echemos un vistazo a la obra de los hijos de la Revolución de Octubre; nos espera más de una sorpresa[68].

Detengámonos en la tristemente célebre *La caída de Berlín* (1948), de Chiaureli, máximo ejemplo de la epopeya bélica estalinista, la historia de la victoria soviética sobre la Alemania de Hitler. La película empieza en 1941, justo antes del ataque alemán a la URSS; el protagonista, un metalúrgico estajanovista enamorado de la maestra local, pero demasiado tímido para confesarle su amor, es premiado con el Premio Stalin y recibido por Stalin en su dacha. En una escena eliminada en 1953 y que se ha perdido, Stalin, tras las felicitaciones oficiales, advertía que el protagonista estaba inquieto y le preguntaba qué le ocurría. Éste le contaba sus cuitas amorosas y Stalin le daba consejo: recítale poemas, así se gana el corazón de las mujeres, etc. De vuelta a casa, el protagonista logra conquistar a la chica, pero, en el preciso instante en que la lleva en brazos por la hierba (para hacer el amor, con toda probabilidad), empiezan a caer las bombas de los aviones alemanes: es el 22 de junio de 1941. En el desorden resultante, los alemanes capturan a la chica y se la llevan a un campo de trabajo cerca de Berlín, mientras el protagonista se une al Ejército Rojo y lucha en el frente para recuperar a su amada. Al final de la película, cuando la jubilosa multitud del campo de prisioneros liberado por el Ejército Rojo se mezcla con los soldados rusos, un avión aterriza en un prado cercano; Stalin en persona se baja de él y camina hasta la multitud, que lo recibe con vítores. En ese preciso instante, como si Stalin hubiera mediado de nuevo, se reúne la pareja: la chica ve al protagonista en la multitud; antes de abrazarlo, se acerca a Stalin y le pregunta si puede darle un beso… Desde luego, ¡qué tiempos aquellos! *La caída de Berlín* es, en realidad, la historia de una pareja reunida: la Segunda Guerra Mundial es el obstáculo que hay que superar para que el protagonista consiga a su amada, como el dragón que el caballero ha de matar para obtener a la princesa presa en el castillo. El papel de Stalin es el de un mago y un casamentero que, gracias a su saber, logra que la pareja se reúna…

La misma clave interpretativa es válida para las películas catastrofistas de ciencia ficción. En un reciente ejemplo de esta clase de filmes, *Deep Impact* (1998), de Mimi Leder, un cometa gigantesco amenaza con chocar contra la Tierra y extinguir hasta el menor rastro de vida durante milenios; al final de la película, la Tierra se salva

gracias a la acción heroica y suicida de un grupo de astronautas con armas atómicas; sólo un pequeño fragmento del cometa cae al océano, al este de Nueva York, y provoca una ola colosal, de cientos de metros de altura, que inunda toda la costa nordeste de los EEUU, incluidos Nueva York y Washington. El cometa–Cosa crea, además, una pareja, aunque inesperada: una pareja incestuosa, formada por la joven –obviamente neurótica y sexualmente inactiva– reportera de televisión (Tea Leoni) y su promiscuo padre (Maximilian Schell), que se ha divorciado de su madre y se ha casado con una joven de la misma edad que su hija. Evidentemente, la película es un drama sobre esta relación pendiente, protoincestuosa, entre padre e hija: sin duda, la amenaza del cometa da rienda suelta a la rabia autodestructiva de la protagonista, soltera y fijada traumáticamente al padre. Atónita por la nueva boda del padre, no es capaz de aceptar que la ha abandonado por otra como ella. El presidente (interpretado por Morgan Freeman: la corrección política está por encima de todo), que, en un discurso a la nación, anuncia la inminente catástrofe, es el correlato ideal del obsceno padre real, una cariñosa figura paterna (¡nada se sabe de su mujer!) que, no en vano, da a la reportera un papel de privilegio en la conferencia de prensa, al permitirle preguntar en primer lugar. El vínculo del cometa con el oscuro reverso obsceno de la autoridad paterna queda de relieve en la forma en que la protagonista se pone en contacto con el presidente: en su labor de investigación, descubre un escándalo financiero (gastos irregulares de enormes sumas del presupuesto) en el que está implicada «Elle»; lo primero que se le ocurre, claro está, es que el presidente tiene un lío de faldas, que «Elle» es su amante; pero, luego, descubre la verdad: «E. L. E» es el nombre en clave de las medidas de emergencia que habrá que tomar cuando se produzca un accidente que podría acabar con la vida en la Tierra, y el gobierno está gastando en secreto fondos públicos para construir un gigantesco refugio subterráneo en el que un millón de americanos podrá sobrevivir a la catástrofe.

Por consiguiente, el cometa es, con toda claridad, un sustituto metafórico de la infidelidad paterna, de la catástrofe libidinal de una hija que se enfrenta a la circunstancia de que su obsceno padre ha elegido a otra joven en lugar de a ella. Toda la maquinaria del desastre global se pone en marcha para que la joven esposa del padre lo abandone y éste vuelva (no con su primera esposa, la madre de la protagonista, sino…) con su hija: en la escena culminante de la película, la protagonista se reúne con él, que aguarda a solas, en su lujosa casa de la playa, la llegada de la ola. Cuando ella llega, lo encuentra paseando por la orilla; hacen las paces y se abrazan; esperan a la ola en silencio y, cuando ésta proyecta su sombra sobre ellos, ella se acerca más aún a él y le dice dulcemente «¡Papá!», como si buscara su protección y volviera a poner en pie la escena infantil de la niña protegida por el abrazo amoroso de su padre; un segundo después, la gigantesca ola los arrastra. No debemos dejarnos engañar por la impotencia y vulnerabilidad de la protagonista en esta escena: ella es el espíritu maligno que, en la maquinaria libidinal subyacente al relato del filme, maneja los hilos, y la muerte en el abrazo protector del padre es su

máximo deseo… Aquí estamos en el extremo opuesto de *Planeta prohibido*: en los dos casos, nos enfrentamos a la relación incestuosa entre un padre y una hija, pero, mientras que en *Planeta prohibido* el monstruo destructivo es la materialización del incestuoso deseo de muerte del *padre*, en *Deep Impact* es la materialización del incestuoso deseo de muerte de la *hija*. La escena en la playa, con la gigantesca ola arrastrando a la hija y al padre abrazados, hay que interpretarla sobre el fondo del motivo habitual en Hollywood (cuya muestra más célebre se encuentra en *De aquí a la eternidad*, de Fred Zinnemann) de la pareja haciendo el amor en la arena, acariciada por las olas (Burt Lancaster y Deborah Kerr): en *Deep Impact*, la pareja es incestuosa, y, por eso, la ola es enorme y destructiva, muy distinta de las suaves ondas relajantes que van a romper a la orilla.

Curiosamente, el otro superéxito de 1998 con el mismo tema, *Armageddon*, en la que un cometa gigante pone en peligro la Tierra, también se centra en la relación incestuosa entre un padre y una hija. En este caso, sin embargo, es el padre (Bruce Willis) quien está demasiado apegado a su hija: la fuerza destructiva del cometa encarna la furia que siente *él* por sus relaciones con jovencitos de su misma edad. Es elocuente que el desenlace sea también más «positivo», no autodestructivo: el padre se sacrifica para salvar la Tierra, es decir, que, en realidad –en el plano de la economía libidinal subyacente–, se quita de en medio como forma de dar su bendición al matrimonio de su hija con su joven enamorado.

… y fuera de Hollywood

Resulta sorprendente encontrar tan a menudo una versión del mismo mito familiar subyacente, incluso en las películas de arte y ensayo ajenas al sistema de Hollywood. Empecemos con *La vida de los otros*, de Florian Henckel von Donnersmarck, con frecuencia comparada favorablemente con *Goodbye, Lenin*, de Ulrich Becker: aquélla supone un correctivo necesario de la *Ostalgie* que permea ésta, al mostrar hasta qué punto el terror de la Stasi penetraba en la vida privada. Sin embargo, ¿de verdad cabe afirmar tal cosa?

Si miramos más de cerca, nos encontraremos con una imagen casi completamente opuesta: como sucede con muchos retratos de la dureza de los regímenes comunistas, *La vida de los otros* no recoge lo verdaderamente aterrador de la situación, pese a que trate de hacerlo. ¿Por qué? En primer lugar, el desencadenante de los acontecimientos en la película es el corrupto ministro de Cultura, el cual quiere deshacerse del más brillante autor teatral de la RDA, Georg Dreyman, para, así, poder verse sin trabas con la compañera de éste, la actriz Christa–Maria. Con ello, el terror inscrito en la propia estructura formal del sistema se convierte en el mero efecto de un capricho personal. Lo que se pasa por alto es que el sistema –aun sin la corrupción personal del ministro, tan sólo con dedicados y devotos burócratas– no sería menos aterrador.

El escritor cuya pareja quiere arrebatar el ministro aparece idealizado de la

manera opuesta: si tan buen escritor es, tan honrado y tan sinceramente partidario del sistema comunista, tan amigo de algunas personalidades de las altas esferas (nos enteramos de que Margot Honecker, la mujer del líder del Partido, le ha dado un libro de Solzhenitsin prohibido en el país), ¿cómo es que no ha entrado mucho antes en conflicto con el régimen? ¿Cómo es que, por lo menos, éste no lo ha considerado un poco problemático y ha tolerado sus excesos sólo a causa de su fama internacional, como sucedió con todos los autores famosos de la RDA, desde Bertolt Brecht hasta Heiner Müller y Christa Wolf? No se puede dejar de recordar una ingeniosa frase sobre la vida bajo un régimen comunista: de entre tres rasgos –honradez personal, sincero apoyo al régimen, inteligencia–, sólo era posible combinar dos. Si se era honrado y se apoyaba al régimen, es que no se era muy brillante; si se era brillante y se daba apoyo al régimen, no se era honrado; y, si se era honrado y brillante, no se apoyaba al régimen. El problema con Dreyman es que combina los tres elementos.

En segundo lugar, durante la recepción celebrada al principio de la película, un disidente se enfrenta directa y enérgicamente con el ministro, sin que sufra ninguna consecuencia; pero, si tal cosa era posible, ¿tan malo era entonces el régimen? Por último, es Christa–Maria quien no soporta la presión y traiciona a su marido, lo que luego la lleva a marcharse del apartamento y morir aplastada bajo las ruedas de un camión, mientras que, en la inmensa mayoría de casos reales de matrimonios en los que un cónyuge traicionaba al otro y lo espiaba, eran los hombres quienes se convertían en «IM», «informelle Mitarbeiter» («colaboradores informales») de la Stasi[69].

La historia de amor más extraordinaria de la Guerra Fría fue la que mantuvieron Vera Lengsfeld y Knud Wollenberger, quienes se casaron y tuvieron dos hijos juntos en la ahora extinta República Democrática Alemana. Tras la caída del muro, cuando Vera, una disidente de la RDA, tuvo acceso a su archivo de la Stasi, se enteró de que Knud, un informador de la Stasi cuyo nombre en clave era Donald, se había casado y había vivido con ella por orden de sus superiores, para que informara de sus actividades; tras enterarse, se divorció de él y no volvió a dirigirle la palabra. Después, Knud le envió una carta explicándole que quería protegerla y que su traición había sido, en realidad, un acto de amor. Ahora él está muriéndose de un Parkinson galopante y Vera ha anunciado que lo ha perdonado… No es de extrañar que Hollywood acaricie la posibilidad de hacer una película con Meryl Streep en el papel de Vera[70]. La traición como acto de amor, una fórmula planteada ya en la obra maestra de John Le Carré, *Un espía perfecto*.

El único modo de explicar la transformación que se produce en *La vida de los otros* es poner de relieve un extraño aspecto de la historia: en pasmosa contradicción con los hechos que se conocen, ¿no radica el motivo de esta extraña distorsión de la realidad en el secreto aspecto homosexual de la película? Es evidente que, mientras espía a la pareja, Gerd Wiesler se siente libidinalmente atraído por Dreyman, está verdaderamente obsesionado por él, y es este afecto el que le impulsa poco a poco a

ayudarle. Tras *die Wende,* Dreyman descubre lo que ha sucedido al acceder a sus ficheros, tras lo cual corresponde con el mismo amor, incluido el seguimiento a escondidas que hace de Wiesler, quien ahora trabaja de cartero. La situación se invierte: la víctima observada se convierte en el observador. En la última escena, Wiesler va a una librería (la legendaria Karl–Marx–Buchhandlung de la Stalin Allee, desde luego), compra la nueva novela del escritor, *Sonata para un hombre honrado*, y descubre que le está dedicada (con su nombre en clave de la Stasi). Por tanto, aunque decirlo sea una cruel ironía, el final de *La vida de los otros* recuerda el de Casablanca: el proverbial «comienzo de una hermosa amistad» entre Dreyman y Wiesler, eliminado el inconveniente obstáculo femenino en un verdadero gesto cristológico de sacrificio (¡no es de extrañar que la mujer se llame Christa–Maria!).

En contraste con este idilio, la propia apariencia de comedia nostálgica y ligera de *Goodbye, Lenin* es una fachada que cubre una realidad mucho más dura (señala da al inicio de la película por la brutal intrusión de la Stasi en el hogar familiar, después de que el marido haya escapado a Occidente). Por tanto, la lección es mucho más atroz que la de *La vida de los otros*: a la postre, no había forma de resistir heroicamente al régimen de la RDA; el único medio de sobrevivir era desconectar de la realidad, perderse en la locura.

Desde luego, tal cosa no entraña que *Goodbye, Lenin* carezca de defectos. Puede ser provechoso compararla con otro reciente *thriller* político, *Pasos de baile*, de John Malkovich. En ambas películas, la violencia tiene como marco una historia de amor: el de un hijo por su madre (*Goodbye, Lenin*), el de un hombre por una mujer (*Pasos de baile*). En los dos casos, la función del amor es, *stricto sensu*, ideológica: mistifica y, por tanto, domestica, vuelve tolerable la confrontación con lo Real de la violencia brutal y traumática: la del régimen de la RDA, su derrumbamiento y el ingreso en Occidente; la violencia del atroz terror revolucionario de Sendero Luminoso. No es de extrañar que, aunque tanto *Lenin* como *Pasos* abordan un reciente pasado de «radicalismo» político, una fuera un gran éxito y la otra un fracaso de público.

Goodbye, Lenin relata la historia de un hijo cuya madre, honrada creyente en la RDA, sufre un ataque al corazón la agitada noche de las manifestaciones que acompañaron las celebraciones del 45.º aniversario en 1991; sobrevive, pero el médico avisa a su hijo de que cualquier experiencia traumática podría causarle la muerte. Con ayuda de un amigo, el hijo simula una farsa para su madre –a la que no se permite salir de su apartamento– en la que la RDA sigue como si nada hubiera cambiado: todas las mañanas le pone un vídeo para que vea en la televisión falsas noticias sobre el país, etc. Hacia el final de la película, el protagonista dice que el juego ha llegado demasiado lejos: la ficción escenificada para la moribunda ha llegado a convertirse en una RDA paralela, reinventada para que sea como tenía que haber sido… Ésa es la clave política del filme, al margen del aburrido tema de la *Ostalgie* (que, en realidad, no es añoranza de la RDA, sino la puesta en práctica de una auténtica separación de ella, la adquisición de una distancia, la destraumatización):

¿era este sueño de una «RDA paralela» intrínseco a la propia RDA? Cuando, en el último informativo ficticio, el nuevo líder del país (el primer astronauta de la RDA) decide abrir las fronteras y permitir que los ciudadanos de Alemania Occidental huyan del terror consumista, el racismo y la desesperada lucha por la supervivencia, es evidente que la necesidad de una huida utópica *como ésa* es real. Para decirlo de forma brusca, así como la *Ostalgie* se practica a gran escala en la Alemania actual sin que tal cosa provoque problemas éticos, en cambio es imposible (al menos, de momento) imaginar que podría ocurrir lo mismo con la nostalgia por la época nazi: «Goodbye, Hitler» en lugar de «Goodbye, Lenin». ¿No pone esto de relieve que todavía somos conscientes del potencial emancipador –pese a todas sus distorsiones y frustraciones– del comunismo, del que el fascismo carecía por entero? La epifanía casi meta física que se produce hacia el final de la película (cuando la madre sale del apartamento por primera vez, se encuentra cara a cara con la estatua de Lenin transportada por un helicóptero, cuya mano extendida parece dirigirse directamente a ella, interpelarla) merece que se la tome más en serio de lo que a primera vista puede parecer.

El punto débil del filme es que (como en *La vida es bella*, de Roberto Benigni) respalda una moral de la protección de las ilusiones: manipula la amenaza de un segundo ataque al corazón como medio de chantajearnos para que aceptemos la necesidad de proteger las fantasías, como si tal cosa fuera el más alto ideal ético. ¿No apoya así la película, inesperadamente, la tesis de Leo Strauss sobre la necesidad de una «noble mentira»? Pero ¿es verdad que el potencial emancipador del comunismo sólo es una «noble mentira» que hay que escenificar y mantener para los creyentes ingenuos, una mentira que, en realidad, sólo enmascara la despiadada violencia del dominio comunista? Aquí, la madre es el «sujeto supuesto saber»: por medio de ella, *otros* mantienen su creencia. (Lo irónico del caso es que la figura que dispensa protección y cuida de que sus hijos no padezcan la cruel realidad suele ser la de la madre). ¿No es la madre de *Goodbye, Lenin* la que impone la ley en nombre del padre (ausente)? Por tanto –dado que, para Lacan, ahí reside la génesis de la homosexualidad masculina–, lo que de veras hay que preguntarse es lo siguiente: ¿por qué el protagonista no es gay, como tendría que haberlo sido?

A diferencia de *Goodbye, Lenin, Pasos de baile* no concede potencial redentor alguno a la figura del Mal, por la que demuestra una extraña fascinación; más bien, habría que interpretarla como otra versión del viaje de Conrad al «corazón de las tinieblas», ejemplificado aquí por la crueldad y atrocidad excesivas de Sendero Luminoso, movimiento que, tal como se nos dice, no mostraba interés alguno en conquistar a la opinión pública mediante un programa ideológico, sino que simplemente llevaba a cabo sus sanguinarias campañas. El protagonista de la película, Rejas, un «honrado liberal» que es agente de la policía, está escindido entre la corrupción de los que ocupan el poder y el Mal absoluto de la Revolución. Tal escisión es la que se da entre la forma y el contenido: Rejas apoya la *forma* del orden

democrático existente. Aunque se muestra crítico con su contenido real (el presidente es un corrupto y un violador, etc.), rechaza la «transgresión» revolucionaria de la forma, el «salto a la fe» que lleva a la dimensión inhumana.

Sin embargo, el enigma que plantea la película es doble. No se trata tanto del enigma del «Mal radical» del terror de Sendero Luminoso, como del enigma del objeto de amor de Rejas: ¿cómo es posible que una cultivada y hermosa bailarina de clase media sea una «fanática» miembro de Sendero Luminoso? ¿Por qué rechaza Yolanda de plano a Rejas al final? ¿Cómo explicar la distancia que separa a esta mujer bella y sensible de la fanática y despiadada revolucionaria que aparece al final? Ahí reside lo que se podría llamar la estupidez constitutiva del filme (y de la novela en que está basado): publicitada como un intento de «comprender» el fenómeno de Sendero Luminoso, es, precisamente, una defensa contra esa comprensión, un intento de perpetuar el «enigma» al que se enfrenta. No es de extrañar que, a la postre, *Pasos de baile* –que se precia de ser una película antiHollywood– se sustente en la fórmula básica de Hollywood de la «producción de la pareja».

La verdadera izquierda de Hollywood

Si hasta las películas hechas al margen de Hollywood están determinadas por el motivo de la familia, ¿dónde podemos encontrar auténticas excepciones a esta regla?

En marzo de 2005, El Vaticano emitió un comunicado que levantó mucha polvareda, en el que condenaba sin paliativos *El código Da Vinci*, de Dan Brown, por ser un libro basado en mentiras y que difundía falsas enseñanzas (por ejemplo, que Jesús se casó con María Magdalena y tuvieron descendencia: ¡la verdadera identidad del Grial es la vagina de María Magdalena!); sobre todo se lamentaba de la popularidad del libro entre las jóvenes generaciones que buscaban guía espiritual. Lo absurdo de esta intervención de El Vaticano, que traslucía una añoranza apenas disimulada por los viejos y felices tiempos en que el famoso índice de libros prohibidos seguía vigente, no debería hacernos pasar por alto que, aunque la forma no sea la adecuada (incluso cabe sospechar que El Vaticano se pusiera de acuerdo con la editorial para vender más libros), el contenido es básicamente correcto: *El código Da Vinci* propone una reinterpretación «Nueva Era» del cristianismo, entendido como el equilibrio de los principios masculino y femenino; es decir, el propósito esencial de la novela es la reinscripción del cristianismo en una ontología pagana de carácter sexual: el principio femenino es sagrado, la perfección reside en el acoplamiento armonioso de los principios femenino y masculino… La paradoja es que, en este caso, todas las feministas deberían dar su apoyo a la Iglesia: *tan sólo* por medio de la suspensión «monoteísta» del significante femenino, de la polaridad de los opuestos masculino y femenino, aparece el espacio que podría llamarse «feminista» en sentido propio y surge la subjetividad femenina. La feminidad afirmada en el «principio cósmico» femenino es siempre, por el contrario, un polo subordinado (pasivo,

receptivo), opuesto al activo «principio masculino».

Por eso *thrillers* como *El código Da Vinci* son uno de los grandes indicadores de las transformaciones ideológicas de nuestros tiempos: el protagonista busca un antiguo manuscrito que revelará un secreto que hará temblar los cimientos del cristianismo (institucionalizado); la parte «criminal» procede de los intentos despiadados y desesperados de la Iglesia (o de una facción dura de ella) para destruir el documento. El secreto se centra en la dimensión femenina «reprimida» de la divinidad:

Jesucristo se casó con María Magdalena, el Grial es el cuerpo femenino… ¿Tan asombrosas son estas revelaciones? ¿Que Jesucristo mantuvo relaciones sexuales con María Magdalena no viene a ser algo así como un obsceno secreto a voces del cristianismo, un *secret de Polichinelle* cristiano? Lo verdaderamente asombroso habría sido ir un poco más lejos y afirmar que María fue un travestí ¡y que el amante de Jesucristo fue un hermoso efebo!

El interés de la novela (y, contra el desprecio sospechosamente inmediato de la película, cabría decir que más aún del filme) reside en una característica que, sorprendentemente, recuerda a *Expediente X*, en la que la circunstancia de que ocurran tantas cosas «ahí fuera», donde se supone que habita la verdad (los extraterrestres que invaden la Tierra, etc.), llena el vacío, es decir, la verdad mucho más cercana de que nada (ninguna relación sexual) ocurre entre los dos agentes, Mulder y Scully. En *El código Da Vinci*, la vida sexual de Jesucristo y María Magdalena es el exceso que invierte (cubre) el hecho de que la vida sexual de Sophie, la protagonista, el último descendiente de Cristo, es inexistente: *es* como una María contemporánea, virginal, pura, asexual; no hay ni un solo indicio de que se acueste con Robert Langdon.

Sophie ha quedado traumatizada tras haber presenciado la escena fantasmática primordial de la cópula de los padres, exceso de *goce* que «neutralizó» por entero su sexualidad: es como si, en algo parecido a un bucle temporal, hubiera estado presente en el acto de su propia concepción, de manera que, para ella, *todas* las relaciones sexuales son incestuosas y, por tanto, están prohibidas. Aquí es donde entra Robert, quien, en lugar de ser su amante, actúa como su «analista silvestre», cuya tarea consiste en construir un marco narrativo, un mito, que permita a Sophie escapar de su cautiverio fantasmático *no* llevando una vida heterosexual «normal», sino aceptando su asexualidad y «normalizándola» como parte del nuevo relato mítico. En este sentido, *El código Da Vinci* pertenece a la serie que estamos analizando: en realidad, no trata de la religión, del secreto «reprimido» del cristianismo, sino de una joven frígida y traumatizada que queda redimida, liberada de su trauma, gracias a un marco mítico que le permite aceptar plenamente su asexualidad.

El carácter mítico de esta solución queda de manifiesto si comparamos a Robert, su paladín, con *sir* Leigh, su correlato del Opus Dei en la película (y en la novela): *sir* Leigh quiere revelar el secreto de María y, por tanto, salvar a la humanidad de la

opresión del cristianismo oficial. La película rechaza esta opción radical y opta por una solución de compromiso: lo que importa no son los hechos (el ADN que probaría el vínculo genealógico entre Sophie, María y Jesucristo), sino que Sophie crea. Frente a los hechos genealógicos, la película opta por la ficción simbólica. El mito de ser descendiente de Cristo crea para Sophie una nueva identidad simbólica: al final, se convierte en la líder de una comunidad. En este nivel, en el de los acontecimientos de la vida terrena, *El código Da Vinci* es una película cristiana: por medio de Sophie pone en práctica el paso del amor sexual al *ágape* desexualizado como amor político, amor que sirve como nexo de unión de un grupo humano. En esta solución no hay nada de «prefreudiano»; sólo puede parecerlo si se acepta la rudimentaria versión normativa heterosexual del psicoanálisis, según la cual, para una mujer, todo lo que no sea el deseo heterosexual «normal» es patológico. En cambio, para un auténtico freudiano, «no hay relación sexual», no hay un modelo de normalidad, sino sólo un atolladero inevitable, y la posición asexual de apartarse del comercio entre los sexos es tan buen *síntoma* (un «nudo» sintomático que da consistencia al sujeto) para afrontar ese atolladero como cualquier otra posición[71].

A pesar de este interesante desplazamiento de la fórmula hollywoodiense, sería ridículo, desde luego, afirmar que *El código Da Vinci* pertenece a la izquierda de Hollywood. A la izquierda de Hollywood hay que buscarla en otra parte. Pero ¿dónde? A una película de Zack Snyder, *300*, la saga de los trescientos soldados espartanos que se sacrificaron en las Termopilas para impedir la invasión del ejército persa de Jerjes, se la atacó por considerarla propaganda militarista y patriotera de la peor clase, con evidentes alusiones a las recientes tensiones con Irán y a los acontecimientos en Iraq. Ahora bien, ¿de verdad es todo tan evidente? Lo cierto es que habría que defender al filme de estas acusaciones.

Hay que poner dos cosas de relieve. La primera se refiere a la propia historia que relata la película: un país pequeño y pobre (Grecia) es invadido por el ejército de un Estado mucho más grande (Persia) y, por aquel entonces, mucho más desarrollado, dotado de la más avanzada tecnología militar de la época (¿no son los elefantes, los gigantes y las enormes flechas de fuego de los persas una versión antigua de las armas de alta tecnología?) Cuando el último grupo de espartanos y su rey, Leónidas, mueren bajo cientos de flechas, ¿no es como si los bombardearan soldados que dis pusieran de los últimos avances tecnológicos y manejaran sofisticadas armas desde la distancia, completamente a salvo, como los actuales soldados estadounidenses que, con sólo apretar un botón, lanzan misiles desde barcos de guerra situados a muchos kilómetros en el Golfo Pérsico? Por otro lado, las palabras de Jerjes cuando intenta convencer a Leónidas de que acepte la dominación persa no guardan parecido alguno con las de un fundamentalista musulmán: trata de seducir a Leónidas prometiéndole la paz y placeres sensuales si se une al Imperio persa y se convierte en su súbdito. Lo único que le pide es el acto formal de arrodillarse en reconocimiento de la supremacía persa: si los espartanos acceden, tendrán autoridad suprema sobre Grecia. ¿No es esto

similar a lo que el presidente Reagan pidió al gobierno sandinista de Nicaragua? Lo único que debía hacer era decir, «¡Eh, tío Sam!» a los Estados Unidos… ¿Y no aparece la corte de Jerjes retratada como un paraíso multicultural donde conviven distintos estilo de vida? ¿No participan en las orgías personas de todas las razas y condición sexual, minusválidos, etc.? ¿No se parecen más los espartanos, con su disciplina y espíritu de sacrificio, a los talibanes que defienden Afganistán contra la ocupación de los Estados Unidos (o a una unidad de elite de la Guardia Revolucionaria Iraní dispuesta a sacrificarse si se produce una invasión americana)? Algunos historiadores perspicaces han señalado ya este paralelismo. En la contraportada de *Fuego persa*, de Tom Holland, se lee lo siguiente:

> En el siglo V a. C., una superpotencia global estaba determinada a llevar la verdad y el orden a lo que consideraba dos Estados terroristas. La superpotencia era Persia, incomparablemente rica en ambiciones, oro y soldados. Los Estados terroristas eran Atenas y Esparta, ciudades lejanas situadas en una tierra pobre y montañosa: Grecia[72].

La carga de racismo que Occidente ha puesto en la batalla de las Termopilas resulta evidente: casi todo el mundo ha considerado que se trató de la primera victoria decisiva del Occidente libre sobre el Oriente despótico; no es de extrañar que Hitler y Góring compararan la derrota alemana de 1943 en Estalingrado con la heroica muerte de Leónidas en las Termopilas. Sin embargo, por ese mismo motivo cabe invertir la perspectiva. A los racistas culturales occidentales les gusta sostener que, si los persas hubieran logrado someter a Grecia, hoy habría minaretes por toda Europa. Esta estúpida afirmación yerra por dos razones: si los griegos hubieran sido vencidos, no habría habido islam (pues no habría habido pensamiento griego ni cristianismo, dos presupuestos históricos del islam); pero más importante todavía es el que en muchas ciudades europeas actuales *hay* minaretes y que la tolerancia multicultural que lo ha hecho posible fue precisamente el resultado de la victoria griega contra los persas.

La principal arma que los griegos emplearon contra la aplastante superioridad militar de Jerjes fue la disciplina y el espíritu de sacrificio. Según Alain Badiou:

> Necesitamos una disciplina popular. Diría incluso […] que «quienes nada tienen sólo tienen su disciplina». Los pobres, los que no cuentan con medios financieros ni militares, los que no tienen poder, sólo cuentan con su disciplina, con su capacidad para actuar juntos. Esta disciplina es ya una forma de organización[73].

En esta época de permisividad hedonista que sirve de ideología dominante, ya es hora de que la izquierda se (re)apropie de la disciplina y del espíritu de sacrificio: en estos valores no hay nada de intrínsecamente «fascista».

Pero hasta la identidad fundamentalista de los espartanos resulta ambigua. Hacia el final del filme se hace una afirmación que deja claro el programa griego: «Contra el reinado de la mística y la tiranía, hacia el futuro brillante», concretado, además, como el imperio de la libertad y la razón: ¡un programa ilustrado elemental con un

toque comunista! Recordemos también que, al principio de la película, Leónidas se niega a aceptar el mensaje de los «oráculos» corruptos, según los cuales los dioses prohíben emprender una expedición militar para frenar a los persas; más adelante, nos enteramos de que tales «oráculos», supuestos destinatarios del mensaje divino en trance estático, habían sido sobornados por los persas, como el «oráculo» tibetano que, en 1959, transmitió al Dalái Lama el mensaje de que debía abandonar el Tibet ¡y que estaba –como hemos llegado a saber– en la nómina de la CIA!

Pero ¿qué decir del aparente disparate de que las ideas de dignidad, libertad y razón estén apoyadas en una disciplina militar extrema, incluida la práctica de desembarazarse de los niños con problemas de salud? Tal «disparate» no es sino el precio de la libertad: la libertad no es gratuita, como se dice en el filme. La libertad no es algo dado, sino que se gana, una y otra vez, mediante una dura lucha en la que hay que estar dispuesto a arriesgarlo todo. La implacable disciplina militar espartana no es sólo lo aparentemente opuesto a la «democracia liberal» ateniense, sino su condición intrínseca, su propia base: el libre sujeto de la Razón sólo puede aparecer mediante una autodisciplina despiadada. La verdadera libertad no es la libertad de elección ejercida desde una distancia de seguridad, como la de elegir entre un pastel de fresa o de chocolate; la verdadera libertad se solapa con la necesidad: se hace una elección verdaderamente libre cuando esa elección pone en juego la existencia propia, cuando, sencillamente, «no se puede hacer otra cosa». Cuando el país propio está ocupado por extranjeros y un líder de la resistencia hace un llamamiento para unirse a la lucha contra los ocupantes, la razón que se da no es la de «eres libre de elegir», sino la de «¿no te das cuenta de que es lo único que puedes hacer, si no quieres perder la dignidad?». No es de extrañar que todos los igualitaristas radicales del siglo XVIII, desde Rousseau hasta los jacobinos, imaginaran que una Francia republicana sería una nueva Esparta: en el espíritu espartano de la disciplina militar hay un fondo emancipador que se conserva aun cuando le quitemos toda la parafernalia histórica del clasismo espartano, su despiadada explotación de los esclavos, el terror al que los sometían, etc.; tampoco es de extrañar que el propio Trotski llamara a la Unión Soviética de los difíciles años del «comunismo de guerra» una «Esparta proletaria».

Tal vez sea más importante aún el aspecto formal del filme: toda la película se filmó en un almacén de Montreal, con el fondo y muchos personajes y objetos diseñados por ordenador. El carácter artificial del fondo parece transmitirse a los actores «reales», que a menudo recuerdan a personajes de cómic (la película se basa en la novela gráfica de Frank Miller *300*). Además, el carácter artificial (digital) del fondo crea una atmósfera claustrofóbica, como si la historia no se desarrollara en una realidad «real», con sus infinitos horizontes abiertos, sino en un «mundo cerrado», algo así como un espacio cerrado en tres dimensiones. Estéticamente, estamos a años luz de las series de *La guerra de las galaxias* y *El señor de los anillos*: aunque en ellas muchos fondos y personas son creaciones digitales, la impresión es la de tener a

actores y objetos digitales y reales (elefantes, Yoda, *urkhs*, palacios, etc.) *en un mundo abierto y «real»*; en *300*, por el contrario, los personajes principales son *actores «reales» situados sobre un fondo artificial*, combinación que da lugar a un mundo «cerrado» mucho más siniestro, a una mezcla «cyborg» de personas reales integradas en un mundo artificial. Sólo en *300* la combinación de actores y objetos «reales» en un entorno digital crea casi un espacio estético verdaderamente nuevo y autónomo.

La costumbre de combinar diversas artes, de incluir en una forma estética referencias a otra, cuenta con una larga tradición, sobre todo en lo tocante al cine; muchos de los retratos de Hooper en los que una mujer mira por una ventana están claramente influidos por la experiencia del cine (serían planos sin contraplano). Lo notable de *300* es que en ella (no por primera vez, desde luego, sino de un modo que, artísticamente, es mucho más interesante que, por ejemplo, el de *Dick Tracy*, de Warren Beatty) una forma artística técnicamente más avanzada (el cine digital) remite a otra que lo está menos (los cómics). El efecto resultante es la pérdida de la inocencia de la «auténtica realidad», al aparecer como parte de un universo artificial cerrado, figuración exacta de nuestro gran problema socioideológico.

Los críticos que afirmaron que *300* fallaba en la «síntesis» de las dos artes estaban equivocados, porque tenían razón: evidentemente, la «síntesis» falla, el universo que vemos en la pantalla está atravesado por un profundo antagonismo y una profunda incoherencia, pero ese mismo antagonismo es una señal de verdad.

Historia y familia en *Frankenstein*

Sin embargo, cabe plantearse una pregunta más fundamental en relación con el mito familiar como instrumento interpretativo. Desde luego, parece obvio que la primera tarea de la crítica de la ideología consiste en tratar el relato familiar como un mito ideológico al que habría que enfrentarse como al texto explícito de un sueño, que habría que descifrar a partir de la auténtica lucha disimulada por el relato familiar. Pero ¿qué ocurriría si lleváramos hasta las últimas consecuencias la homología con la lógica freudiana de los sueños, sin olvidarse de que el verdadero núcleo del sueño, su «deseo inconsciente», no son las ideas oníricas, sino algo que, paradójicamente, se inscribe en el texto onírico a través de los propios mecanismos de transposición de las ideas en el texto? Dicho de otro modo, el deseo inconsciente de un sueño no es sólo ese núcleo suyo que nunca se manifiesta directamente y que siempre queda distorsionado por su traslación al texto onírico manifiesto, sino el principio mismo de dicha distorsión. Freud formuló esta paradoja de un modo insuperable:

> Las ideas latentes son la materia prima que la elaboración onírica transforma en el contenido manifiesto. […] El único elemento esencial del sueño se halla constituido por la elaboración, la cual actúa sobre la materia ideológica. Aunque en determinados casos prácticos nos veamos obligados a

> prescindir de este hecho, no nos es posible ignorarlo en la teoría. La observación analítica muestra igualmente que la elaboración no se limita a dar a estas ideas la forma de expresión arcaica o regresiva que conocemos, sino que, además, añade siempre a ellas algo que no pertenece a las ideas latentes del día, pero que constituye, por decirlo así, la verdadera fuerza motriz de la formación del sueño. Este indispensable complemento [*unentbehrliche Zutat*] es el deseo, también inconsciente, para cuya realización sufre el contenido del sueño todas las transformaciones de que ya hemos hablado. Limitándonos a tender en el sueño a las ideas por él representadas, podemos, desde luego, atribuirle las más diversas significaciones, tales como las de una advertencia, un proyecto, una preparación, etc., pero al mismo tiempo será siempre la realización de un deseo inconsciente, y considerado como un producto de la elaboración, no será nunca cosa distinta de una tal realización. Así, pues, un sueño no es nunca exclusivamente un proyecto, una advertencia, etc., sino siempre un proyecto o una advertencia que han recibido, merced a un deseo inconsciente, una forma de expresión arcaica y han sido transformados para servir a la realización de dicho deseo. Uno de estos caracteres, la realización de deseos, es constante. En cambio, el otro puede variar e incluso ser también a veces un deseo, caso en el que el sueño representará un deseo latente del día, realizado con ayuda de un deseo inconsciente[74].

Vale la pena analizar todos los detalles de este maravilloso pasaje, desde el motivo implícito del inicio, «lo que basta en la práctica –a saber, la búsqueda del significado de los sueños– no basta en la teoría–», hasta la intensificación del deseo en la conclusión. La idea crucial es, desde luego, la de la «triangulación» de las ideas latentes, el contenido manifiesto y el deseo inconsciente, que limita el alcance –o, por mejor decir, socava– del modelo hermenéutico de la interpretación de los sueños (el camino que lleva del contenido manifiesto a su significado oculto, la idea latente) y remonta el camino de la formación del sueño (la transposición de la idea latente en contenido manifiesto por parte de la elaboración onírica). La paradoja radica en que la elaboración onírica no es sólo un proceso de enmascaramiento del «auténtico mensaje» del sueño: el verdadero núcleo de éste, su deseo inconsciente, se inscribe sólo a través del propio proceso de enmascaramiento, de manera que, cuando volvemos a trasladar el contenido onírico a la idea onírica expresada en él, perdemos la «verdadera fuerza motriz» del sueño. En suma, es el propio proceso de enmascaramiento lo que inscribe en el sueño su auténtico secreto. Por consiguiente, habría que invertir la idea aceptada de la posibilidad de penetrar cada vez con mayor profundidad en el núcleo del sueño: no es que primero pasemos del contenido manifiesto al secreto de primer nivel, la idea latente, y, luego, dando un paso más, lleguemos más adentro, hasta el núcleo inconsciente del sueño, el deseo inconsciente, sino que el deseo «más profundo» se sitúa en el propio desfase entre la idea latente y el contenido manifiesto[75].

En el ámbito de la literatura, *Frankenstein*, de Mary Shelley, ofrece un ejemplo perfecto de esta lógica. Desde un punto de vista marxista se suele criticar que la novela se centre en la densa red familiar y sexual, con vistas a obliterar (o, mejor dicho, reprimir) su verdadera referencia histórica: la Historia se eterniza como si fuera un drama familiar, grandes corrientes sociohistóricas (de la «monstruosidad del terror revolucionario» a la repercusión de las revoluciones científicas y tecnológicas) se reflejan / se plasman de forma distorsionada en los problemas que Victor Frankenstein tiene con su padre, su prometida y su monstruosa progenie… Aunque

todo ello sea cierto, un sencillo experimento mental demuestra las limitaciones de este abordaje: imaginemos la misma historia (la del Dr. Frankenstein y su monstruo) narrada atendiendo únicamente al científico y su experimento, sin el melodrama familiar de acompañamiento (el monstruo como el ambiguo obstáculo de la consumación sexual del matrimonio: «Estaré en tu noche de bodas», etc.); lo que tendríamos sería una historia empobrecida, despojada de la dimensión en la que reside su extraordinario efecto libidinal. Por tanto, para decirlo con palabras propias de Freud, es cierto que el relato explícito es como un texto onírico referido en clave a su verdadero referente, a su «idea latente» (la dimensión sociohistórica), de la que ofrece un reflejo distorsionado; sin embargo, es mediante esa distorsión, mediante ese desplazamiento, como se inscribe el «deseo inconsciente» (la fantasía dotada de carácter sexual) del texto.

Hay que entender el concepto romántico de monstruosidad a la luz de la distinción, establecida por Samuel Taylor Coleridge, entre Imaginación y Fantasía: la Imaginación es un poder creativo que produce cuerpos orgánicos y armoniosos, en tanto que la Fantasía representa una reunión mecánica de partes que no encajan entre sí, con lo que da pie a una combinación monstruosa, carente de unidad orgánica. En *Frankenstein* –relato de la historia de un monstruo–, el tema de la monstruosidad no se limita al contenido narrativo, sino que se desborda y penetra en otros niveles. La monstruosidad / fantasía aparece en tres planos.

1. En primer lugar, como es obvio, el monstruo reanimado por Victor es un compuesto mecánico de partes, no un organismo armonioso.
2. En segundo lugar, el trasfondo social de la novela es el de una descomposición monstruosa de la sociedad, fruto del malestar y la revolución: con la llegada de la modernidad, la armoniosa sociedad tradicional queda reemplazada por una sociedad industrial en la que las personan interactúan mecánicamente como individuos, siguiendo sus intereses egoístas, sin sentirse ya parte de un Todo más amplio, y, a veces, explotan en violentas rebeliones. Las sociedades modernas oscilan entre la opresión y la anarquía: la única unidad que tiene cabida en ellas es una unidad artificial, impuesta por un poder brutal.
3. Por último, está la propia novela, un compuesto monstruoso, torpe, incoherente de partes, modalidades narrativas y géneros distintos.

Cabría añadir a estos tres niveles un cuarto, el de las interpretaciones a la que la novela ha dado origen. ¿Qué significa el monstruo? ¿Qué representa? Puede significar la monstruosidad de la revolución social, de la rebelión de los hijos contra los padres, de la moderna producción industrial, de la reproducción asexual, del conocimiento científico. Por consiguiente, tenemos múltiples significados, que no forman un todo armonioso, sino que coexisten unos junto a otros. La interpretación

de la monstruosidad desemboca en la monstruosa (fantasía) de las interpretaciones.

¿Cómo abrirnos camino en *esta* monstruosidad? Es fácil poner de manifiesto que el verdadero foco de interés de *Frankenstein* es la «monstruosidad» de la Revolución francesa, su degeneración en terror y dictadura. Mary y Percy Shelley eran devotos seguidores de las polémicas y los libros suscitados por la Revolución francesa. Víctor crea su monstruo en la misma ciudad, Ingolstadt, que un historiador conservador de la Revolución, Barruel –cuyo libro Mary leyó varias veces–, cita como el origen de la Revolución francesa (allí fue donde la sociedad secreta de los *Illuminati* planeó la Revolución). Edmund Burke describió el carácter monstruoso de la Revolución francesa precisamente como el de un Estado al que primero se hubiera dado muerte y al que luego se hubiera revivido en forma de monstruo:

> De la tumba de la monarquía asesinada en Francia ha surgido un espectro enorme, formidable e informe, cuyo aspecto es mucho más aterrador que el de cualquier otro que haya abrumado la imaginación y domeñado la fortaleza del hombre. Cumpliendo su propósito sin titubeos, sin dejarse impresionar por ninguna clase de peligros, sin ser presa de los remordimientos, despreciando todos los medios y las máximas del sentido común, este espantoso fantasma ha abrumado a todos aquellos que consideraban imposible su existencia[76].

Además, *Frankenstein* está dedicada al padre de Mary, William Godwin, conocido por sus ideas utópicas sobre la regeneración de la raza humana. Godwin expuso sus esperanzas milenaristas en su *Investigación sobre los principios de la justicia política* (1793), donde se regocijaba, ni más ni menos, de la aparición de una nueva raza humana, surgida después de que la ciencia hubiera controlado la superpoblación y fruto de la ingeniería social, no del coito. En la novela, Victor dice:

> Una nueva especie me bendecirá como su origen y creador; muchas naturalezas felices y excelentes me deberán su existencia. No habrá padre que pueda afirmar la gratitud de sus hijos tan plenamente como yo mereceré la suya.

La asociación simbólica entre Godwin y los monstruos se forjó entre 1796 y 1802, cuando la reacción conservadora en su contra estaba en su apogeo. En esos años se recurrió con frecuencia a los demonios y a lo grotesco para devaluar las teorías de Godwin sobre la regeneración utópica de la humanidad. Los conservadores decían que Godwin y sus escritos eran un monstruo naciente con el que había que acabar; de lo contrario, Inglaterra seguiría el mismo camino que la Francia revolucionaria. Horace Walpole afirmó que Godwin era «uno de los mayores monstruos de la Historia». En 1800, la *AntiJacobin Review*, al frente de los ataques contra William Godwin y Mary Wollstonecraft, denunció a los discípulos de la pareja por considerarlos «la semilla del monstruo».

Frankenstein no aborda directamente su verdadero tema, sino que narra la historia como un drama o un mito familiares y despolitizados. Los personajes de la novela vuelven a representar polémicas políticas pasadas en el plano de la psicología personal. En la década de 1790, autores como Edmund Burke habían alertado de los

peligros de un monstruo colectivo y parricida, el régimen revolucionario de Francia; tras la Revolución, Mary Shelley reduce el símbolo a las dimensiones de un hogar. Su novela vuelve a poner en escena el tropo del monstruo, pero desde la perspectiva de unos narradores aislados, subjetivos, limitados a enfrentarse en sus propias luchas parricidas. Así es como la novela logra mantener su verdadero tropo a distancia, invisible. Como ya hemos señalado, tal es la crítica que los marxistas suelen formular contra *Frankenstein*: la de que se centra en la densa red familiar y sexual para obliterar (o, mejor dicho, reprimir) su verdadera referencia histórica.

Pero ¿por qué debe ocultar *Frankenstein* su verdadero referente histórico? Pues porque su relación con su verdadero objeto de interés / tema (la Revolución francesa) es sumamente ambigua y contradictoria, de suerte que la forma del mito familiar hace posible neutralizar dicha contradicción y reunir todas esas actitudes incompatibles como parte de la misma historia. *Frankenstein* no sólo es un mito en el sentido de Lévi–Strauss, una resolución imaginaria de las contradicciones reales. Según Lévi–Strauss, el análisis que hace Freud del mito de Edipo es otra versión de ese mito y debe abordarse igual que el mito original: las variaciones a partir de un mito tratan de desplazar y resolver de otra forma la contradicción que el mito original trataba de resolver. En el caso de *Frankenstein*, habría que tratar como parte del mismo mito, como variaciones a partir de él, sus versiones cinematográficas (más de cincuenta) y el modo en que transforman la historia original. Aquí tenemos los grandes hitos:

1. *Frankestein* (la más conocida, el clásico dirigido por Joseph Whale en 1931, con Boris Karloff en el papel del monstruo): destaca, sobre todo, porque deja de lado la subjetivización del monstruo (nunca se le permite narrar la historia en primera persona ni deja de ser un Otro monstruoso).
2. En *La verdadera historia de Frankenstein* (1973), el doctor crea a un hermoso joven y lo educa para presentarlo en sociedad, pero el cuerpo de la criatura empieza a degenerar y ésta se vuelve contra su artífice.
3. En *La prometida* (1985), después de que Frankenstein abandone su primera creación por considerarla un fracaso, crea una hermosa joven y la educa para convertirla en su compañera ideal, pero, al final, también ella escapa a su control.
4. En *Frankenstein*, de Mary Shelley, dirigida en 1994 por Kenneth Branagh, después de que el monstruo mate a la novia de Víctor, éste, desesperado, recompone y reanima el cuerpo *de ella* (la escena culmina con Víctor bailando con su mujer).
5. Por último, aunque no se refiera directamente a *Frankenstein*, en *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, al teniente Deckard le asignan la misión de buscar y eliminar a un grupo de «replicantes», seres sobrehumanos creados para ser esclavos que se han rebelado contra sus creadores y se esconden en

Los Ángeles. El enfrentamiento final entre Deckard y «Batty», el líder del grupo, se refiere, obviamente, al conflicto entre Frankenstein y el monstruo (en este caso, Batty, en un acto de reconciliación, salva a Deckard de una muerte segura).

Lo que todas estas películas tienen en común es que reproducen la prohibición primordial de la novela original: ninguna aborda directamente el tema político (la «monstruosidad» de la rebelión social); todas cuentan la historia valiéndose del marco de las relaciones familiares / amorosas. Así, pues, ¿en qué consiste la actitud contradictoria de la novela en relación con su tema?

El motivo de la monstruosidad de la revolución es un elemento conservador y la forma de la novela (la confesión del personaje principal a punto de morir) está, evidentemente, relacionada con un género conservador, popular en la época de Shelley, en el cual, tras verse forzados a enfrentarse a las consecuencias catastróficas de sus sueños de libertad y fraternidad universales, los exradicales, arrepentidos, renuncian a su obra reformadora. Sin embargo, Shelley hace algo que nunca habría hecho un autor conservador: en la parte central del libro da un paso más y hace que el monstruo cuente la historia desde su propia perspectiva. Dicho paso es una manifestación radical de la creencia liberal en la libertad de opinión: hay que oír todos los puntos de vista. En *Frankenstein*, el monstruo no es una Cosa, un objeto aterrador al que nadie se atreve a enfrentarse, sino que está totalmente *subjetivado*. Mary Shelley penetra en el espíritu del monstruo y le pregunta cómo se siente al verse etiquetado, definido, oprimido, excomulgado e incluso físicamente deformado por la sociedad. Al criminal por antonomasia se le permite presentarse como la víctima por antonomasia. El monstruoso asesino se revela como un individuo profundamente herido y desesperado, que anhela amor y compañía.

Por consiguiente, es crucial ver *en qué* consiste la historia del propio monstruo. Éste nos cuenta que su carácter rebelde y asesino fue fruto de un aprendizaje, no algo innato. En directa contradicción con la tradición burkeana del monstruo como el mal encarnado, la criatura dice a Frankenstein: «Yo era benévolo y bueno; la miseria me convirtió en un malvado». Sorprendentemente, el monstruo resulta ser un rebelde muy filosófico: explica sus acciones con las palabras que habría empleado un republicano. Afirma que, si emprendió la rebelión, fue por las faltas del orden imperante. Sus superiores y protectores se han zafado de sus responsabilidades para con él y le han obligado a llevar a cabo una insurrección. Los monstruos no se rebelan porque estén infectados por los males o las impiedades de la filosofía radical, sino porque han sido objeto de la opresión y el abuso del orden reinante. La fuente de Mary Shelley fue un ensayo de su propia madre, *Visión moral e histórica del origen y progreso de la Revolución francesa* (1794), en el que Mary Wollstonecraft, tras mostrarse de acuerdo con los conservadores burkeanos en que los rebeldes son unos monstruos, insiste, decidida, en la idea de que tales monstruos son el producto de la

sociedad; no son muertos vivientes ni espectros salidos de la tumba de la monarquía asesinada, sino productos de la opresión, el desgobierno y el despotismo bajo el *Ancien Regime*. Las capas más bajas de la sociedad se ven impulsadas a la rebelión, se vuelven contra sus opresores de forma parricida. En este aspecto es en el que la novela se acerca más a la política: el monstruo expone una crítica radical de la opresión y la desigualdad: «Supe lo que era la división de la propiedad, la riqueza inmensa y la pobreza miserable, la categoría, el linaje y la sangre noble». Habla como los radicales de los tiempos revolucionarios:

> Supe lo que eran las posesiones más estimadas por los vuestros, la alta cuna sin mácula unida con los ricos. A un hombre sólo se lo respeta si posee alguna de esas adquisiciones; de lo contrario, se lo considera, con raras excepciones, un vagabundo y un esclavo, condenado a malgastar sus facultades en beneficio de unos pocos elegidos.

En este punto, Mary Shelley desarrolla la «dialéctica de la Ilustración» ciento cincuenta años antes que Adorno y Horkheimer. Va mucho más allá de las habituales advertencias conservadoras sobre la pesadilla, el caos y la violencia en los que desembocan el progreso científico y político, y la consiguiente necesidad de que el hombre muestre humildad ante el misterio de la creación y no trate de convertirse en el dueño de la vida, papel reservado a la divinidad.

El monstruo es un sujeto de la Ilustración en estado puro: tras su reanimación, es un «hombre natural», su mente una *tabula rasa*. Solo, abandonado por su creador, ha de volver a poner en práctica la teoría ilustrada del desarrollo: ha de aprenderlo todo desde cero, mediante las lecturas y la experiencia propia. Sus primeros meses son, en efecto, la realización de una especie de experimento filosófico. Que fracase desde un punto de vista moral y se convierta en un monstruo asesino y vengativo no lo condena a él, sino a la sociedad, a la que se acerca con las mejores intenciones, necesitado de amar y ser amado. Su triste destino ilustra perfectamente la tesis de Rousseau de que el hombre es bueno por naturaleza, pero la sociedad lo corrompe.

El miedo al progreso no es necesariamente un motivo conservador. Recordemos que, en la Inglaterra de Mary Shelley, los «ludditas», bandas de obreros desesperados, destruían las máquinas de las industrias para protestar contra la pérdida de empleos y la mayor explotación a la que las máquinas los sometían. Por otra parte, las feministas interpretan *Frankenstein* no como una advertencia conservadora sobre los peligros del progreso, sino como una crítica protofeminista de los peligros de la tecnología y el conocimiento masculinos, cuyo objetivo es dominar el mundo y controlar la propia vida humana. Este temor aún nos acompaña: es el miedo a que los científicos creen una nueva forma de vida o seres dotados de inteligencia artificial que escapen a nuestro control y se vuelvan en nuestra contra.

Por último, hay una ambigüedad fundamental, intrínseca al propio motivo de la rebelión del hijo como monstruosidad. ¿Quién lleva a cabo dicha rebelión en la novela? La rebelión se produce en dos ámbitos: el primero que se rebela contra el

orden paterno es el propio Víctor; después, el monstruo se rebela, a su vez, contra el rebelde hijo. Víctor se rebela contra el orden paterno en sentido estricto: su creación del monstruo es fruto de una reproducción asexual, no de la normal sucesión de las generaciones en una familia.

Esto nos lleva al concepto freudiano de lo *Unheimliche* (lo siniestro). ¿Qué es la cosa más *unheimlich*, más cercana a nosotros y, al mismo tiempo, que más nos horroriza y asquea? El *incesto*: el sujeto incestuoso habita en la propia casa, no necesita buscar fuera un compañero sexual y desarrolla una actividad secreta que a todos nos inspira miedo y vergüenza. No es de extrañar, por tanto, que en *Frankenstein* haya dos momentos en los que se vislumbre la amenaza del incesto: Walton escribe cartas no a su mujer, sino a su hermana (la cual es, además, con quien decide volver al final del libro); en la primera edición de la novela, la novia de Víctor era su hermanastra. (Así, pues, cuando el monstruo asiste a la noche de bodas y mata a la novia, impide, en el último momento, que se consume una unión incestuosa).

Por consiguiente, el impulso de Walton y de Víctor a marcharse de casa y llevar a cabo un acto arriesgado y transgresor es más ambiguo de lo que parece: ninguno actúa movido por una ambición patológica y blasfema, sino para huir del ambiente incestuoso que se respira en sus hogares. Algo hay en la casa propia que no debería estar allí. El marido de Mary, Percy, lo describió en su famoso soneto «Inglaterra en 1819»:

> Rey viejo, loco, ciego, odiado y moribundo.
> Príncipes convertidos en heces de su raza
> Y aun en escarnio público, con fango hasta los dientes.
> Gobernantes ineptos, cegados e insensibles,
> Sanguijuelas colgadas de un país arruinado
> Que, repletas de sangre, se caen por su peso.
> Un pueblo apuñalado y hambriento, sin cosechas.
> Un ejército, espada de dos filos, que en contra
> Del tirano y sus víctimas podría rebelarse.
> Leyes de oro cruentas que incitan y castigan.
> Religión sin un Cristo, sin Dios: libro cerrado.
> Un senado que impone un injusto estatuto.
> Son tumbas de las cuales puede alzarse un Fantasma
> Glorioso que ilumine nuestros tiempos convulsos[77].

Un conservador respondería, por supuesto, que ese fantasma que puede alzarse de una tumba para «iluminar nuestros tiempos convulsos» tal vez no resulte tan glorioso y, en cambio, esté dispuesto a cobrarse una venganza sangrienta, como el monstruo de Frankensteín. Llegamos así a la contradicción de Mary Shelley, que es la contradicción entre «opresión y anarquía», entre el hogar opresivo donde el ambiente es irrespirable y las sangrientas consecuencias de nuestros intentos de romper los lazos que nos unen a él. La autora, incapaz de resolver esta contradicción y renuente a enfrentarse directamente a ella, sólo pudo relatarla a modo de mito familiar.

La lección que cabe extraer de todos estos puntos muertos no es la de que hay que

dejar al margen el mito familiar y volverse directamente a la realidad social; hay que hacer algo mucho más difícil: socavar el mito familiar *desde dentro*. El testimonio más importante de la lucha para lograr ese objetivo es la carta de Kafka a su padre.

Una carta que sí llegó a su destino

El Premio Darwin 2001 al acto más estúpido fue concedido a título póstumo a una pobre mujer de la Rumania rural que se despertó durante su procesión fúnebre. Al salir del ataúd y darse cuenta de lo que ocurría, huyó corriendo, loca de terror, y fue atropellada por un camión; murió al instante. Así que la volvieron a meter en el ataúd y la procesión continuó… ¿Hay mejor ejemplo de eso que llamamos el destino, de una carta que llega a él?

También una carta puede llegar a su destino precisamente porque su destinatario se niega a recibirla, como sucede hacia el final de *Troilo y Crésida* –la magistral pieza de Shakespeare de la que ya hemos hablado–, cuando el engañado Troilo hace pedazos la carta de su Crésida, en la que trata de explicarle por qué ha coqueteado con Diómedes. Nunca llegamos a saber lo que decía la carta, aunque la escena despierta nuestra expectación melodramática: ¿se redimirá Crésida «explicándolo todo»? La fuerza de esa expectación explica que, durante todo el siglo XVIII, la versión de la obra que solía interpretarse fuera la revisión de Dryden de 1679, en la que Crésida queda completamente redimida. Nos enteramos de que ha hecho, ayudada por su padre, planes para volver a Troya y a Troilo, y de que su aparente rendición ante Diómedes era sólo una estratagema para lograrlo. Por tanto, ¿y si Shakespeare hubiera querido demostrar algo –y no, simplemente, mantenernos en suspenso– al no divulgar el contenido de la carta? ¿Y si la carta *debía* ser rechazada? La escena a la que la carta se refiere ocurrió con anterioridad, cuando, después de que Crésida y Troilo pasaran su primera (y única) noche juntos, su propio padre entregó a Crésida, como parte de un simple trato, a cambio de un guerrero troyano capturado por éstos. En el bando griego se la entregan a Diómedes como botín; en su tienda, ella coquetea con él y se le ofrece sin tapujos, bajo la mirada de Troilo, a quien Ulises ha llevado hasta allí. Cuando Diómedes se marcha, ella reflexiona:

> Troilo, adiós. Si aún miro con un ojo,
> Con el corazón ya está mirando el otro.
> ¡Pobre sexo el nuestro! En él veo esta falta:
> Que el error del ojo manda en nuestra alma.
> Yerra lo que guía el error. En consecuencia,
> Si el ojo la guía, cae el alma en vergüenza.
>
> (V, 2)[78].

La pregunta crucial es la siguiente: ¿y si Crésida hubiera sabido desde el primer momento que Troilo la observaba y simplemente hubiera fingido que reflexionaba a solas? ¿Y si toda la escena de la seducción, su descarado intento de despertar el deseo

de Diómedes, *hubiera sido concebida para la mirada de Troilo* ? No olvidemos que Crésida anuncia su naturaleza escindida en el primer y angustioso encuentro de los amantes, cuando dirige a Troilo esta terrible advertencia:

> La mitad de mí misma está contigo,
> Una mitad ingrata que abandona
> Mi ser para ser juguete de otro.
>
> (III, 2)[79].

Con lo que presagia la amarga conclusión de Troilo, tras verla coquetear con Diómedes, de que, en Crésida, «la unidad no está sujeta a norma»[80]. Esta extraña dislocación interna de Crésida es más compleja de lo que parece: una parte de ella lo ama, pero esa parte es «ingrata» y, con la misma necesidad con la que la impulsó hacia Troilo, pronto la impulsará hacia otro hombre. La lección que cabe extraer es que, para interpretar una escena o una frase, a veces la clave está en *descubrir a su auténtico destinatario*. En una de las mejores novelas de Perry Mason el abogado presencia el interrogatorio policial de una pareja; sorprendentemente, el marido cuenta a la policía, con todo lujo de detalles, lo que ha ocurrido, lo que ha visto y lo que cree que ha ocurrido. ¿Por qué este exceso de información? Solución: la pareja cometió el asesinato, pero, como el marido sabía que pronto los detendrían como sospechosos y los separarían, aprovechó la oportunidad para contar a su mujer la (falsa) historia a la que los dos debían atenerse; por tanto, el verdadero destinatario de su extenso relato no era la policía, sino su mujer[81].

Así llegamos a la carta que Franz Kafka escribió a su padre, en la que se pone de manifiesto la crisis de la autoridad paterna en toda su ambigüedad; no es de extrañar que la primera impresión al leerla sea la de que falta algo, el giro final, como el de la parábola de la Puerta de la Ley («La puerta existía sólo para ti…»); la exhibición de terror y rabia del padre existe sólo para ti, la has investido tú, la sostienes tú… Podemos imaginarnos perfectamente al verdadero Hermann Kafka como un caballero benévolo e intachable, absolutamente asombrado por el papel que representaba en la imaginación de su hijo[82].

Para decirlo al estilo californiano, Kafka tenía un grave problema de actitud con su padre. Cuando Kafka se identificaba como «Lowy», es decir, con el apellido materno, se situaba en una serie que incluye a Adorno (quien también prefirió el apellido materno al paterno, Wiesengrund), por no mencionar a Hitler (cuyo apellido paterno era Schickelgruber), todos ellos incómodos con la idea de asumir el papel de depositario del apellido paterno. Por eso, una de las cosas que afirma Kafka en la carta es que habría podido aceptar a (la persona de) su padre, establecer una relación con él que no hubiera sido traumática, si hubiera sido su amigo, su hermano, su jefe, incluso su suegro… todo, menos su padre.

Lo que fastidia a Kafka es la presencia excesiva de su padre; está demasiado vivo, es demasiado entrometido, tanto, que hasta resulta obsceno. Sin embargo, la

presencia excesiva de su padre no es una realidad directa: sólo aparece como tal sobre el trasfondo de la suspensión de la función simbólica del padre. Esta «demasiedad» (como diría Eric Santner) del padre es, en última instancia, la de la propia vida, el carácter humillante del exceso de vitalidad paterno que socava su autoridad. Kafka advierte en su padre

> una predilección por las expresiones indecentes, que decías tan alto como podías, riéndote de ellas, como si hubieras dicho algo sumamente ingenioso, aunque, en realidad, sólo fuera una obscenidad banal, insignificante (cosa que, al mismo tiempo, volvía a ser para mí una manifestación humillante de tu vitalidad).

De nuevo, no hay que perder de vista el orden de causalidad: no es que la excesiva vitalidad del padre socave su autoridad simbólica, sino que, más bien, sucede lo contrario: es decir, que a Kafka le moleste la vitalidad excesiva de su padre presupone el fracaso de la autoridad simbólica.

¿Cuál es la auténtica función del Nombre–del–Padre? Pues, justamente, permitir que el sujeto «mate simbólicamente» al padre, lo *abandone* (a él y a su círculo familiar más íntimo) y camine libremente por la vida. No es de extrañar, por tanto, que la renuencia de Kafka a asumir el Nombre del Padre constituya un indicativo de su fracaso a la hora de separarse de su padre: la carta al padre muestra a un sujeto condenado a estar siempre a la sombra paterna, atrapado con él en un atolladero libidinal. En lugar de permitirle eludir el control del padre, la negativa de Kafka a aceptar el nombre del padre es el signo más evidente de su encarcelamiento.

Kafka no era una víctima pasiva del terror sembrado por su padre; en realidad, quien manejaba los hilos era él (recuérdese que, en la larga conversación entre el hombre de campo y el sacerdote, tras la parábola sobre la Puerta de la Ley en *El proceso* de Kafka, el sacerdote afirma que el hombre del campo estaba al mando y que el guardián de la puerta estaba subordinado a él). ¿La prueba? Si alguna vez ha habido un recuerdo encubridor, ése es el accidente sufrido por Kafka a los dos meses de edad, el único episodio de su infancia del que dice tener «memoria directa» (y del que, además, afirma que también su padre debe de recordarlo). Probablemente, el recuerdo proceda de lo que los padres le contaron al respecto. Pero ¿qué encubre? Como la escena originaria del Hombre de los lobos, es una fantasía retroactiva:

> Sólo guardo memoria directa de un episodio de mis primeros años. Quizá también tú lo recuerdes. Una noche no cesaba de lloriquear pidiendo agua. Estoy seguro de que no lo hacía porque tuviera sed, sino, tal vez, en parte por incomodar y en parte para distraerme. Como tus gritos de amenaza no tenían efecto, me sacaste de la cama, me llevaste a la terraza y allí me dejaste un rato solo, en camisón, ante la puerta cerrada. No diré que estuvo mal hecho –tal vez no hubiera ninguna otra forma de restablecer la calma nocturna–, pero, si lo menciono, es porque resulta típico de tus métodos educativos y de su efecto en mí. Me atrevo a decir que, después de aquello, fui muy obediente durante ese periodo de mi vida, pero quedé herido en lo más profundo. Lo que para mí era natural, el pedir agua sin más ni más, y, como resultado, el extraordinario terror de que me sacasen afuera, fueron dos cosas que, al ser yo como era, en el fondo nunca pude relacionar. Incluso al cabo de los años seguía atormentándome la idea de que el hombre gigantesco, mi padre, la máxima autoridad, venía casi sin motivo, me sacaba de la cama por la noche y me llevaba a la terraza, y que, por tanto, yo no significaba absolutamente nada para él.

El borboteo de la cadena significante del niño que trata de provocar al padre se parece a los obscenos sonidos apagados en la línea telefónica del Castillo o a las canciones que entonan los marines cuando desfilan… Así, pues, hay un vínculo oculto entre el balbuceo «subversivo» presimbólico del niño y el Poder inaccesible que aterroriza al protagonista kafkiano, entre el Superyó y el Ello.

El verdadero reproche subyacente al padre no es su poder y arrogante demostración de autoridad, sino, al contrario, su *impotencia*, su *falta* de autoridad simbólica. ¿No son los terribles estallidos de cólera (*Wuten*) del padre otros tantos signos de su impotencia fundamental, de que su autoridad, fría y eficiente, es ineficaz? El propio padre explicaba que su «temperamento imperioso» se debía a sus «trastornos cardíacos», cosa que no constituye, precisamente, un signo de poder, sino, como ve el propio Kafka, un método de manipulación barata, digno de un pelele: «Los trastornos cardíacos son un medio por el que ejerces tu dominio con más rigor, pues el solo hecho de pensar en ellos tiene que reprimir en el otro el menor intento de contradecirte». Aquí tenemos otra demostración ritual de poder por parte del padre: «También era horrible cuando corrías dando voces en torno a la mesa para agarrarlo a uno; por lo visto, no querías hacerlo, pero fingías quererlo…»; demostración ridícula de poder, que lo menoscababa. Además, ¿qué clase de padre se siente tan amenazado por su hijo de dos meses para tomar una medida a todas luces excesiva: sacarlo del apartamento? Una figura con verdadera autoridad se habría enfrentado al problema sin pestañear… (Y, por cierto, en el tipo de familia patriarcal al que, sin duda, pertenecía Kafka, ¿no es ya un signo de falta de autoridad que fuera el padre, en lugar de la madre, quien se ocupara del niño?). También resulta claro que la descripción del «dominio intelectual» del padre se apoya en un miedo mal disimulado a que ese fraude evidente, esa apariencia de autoridad, se desinflara como un globo y dejara al descubierto la estupidez del padre…

> Desde tu butaca gobernabas el mundo. Tu opinión era acertada, cualquier otra era absurda, exaltada, de locos, anormal. Y tu confianza en ti mismo era tan grande, que no necesitabas ser consecuente para tener siempre razón. También podía suceder que no tuvieses opinión respecto a un tema y, en tal caso, todas las opiniones posibles a ese respecto eran, sin excepción, erróneas. Podías, por ejemplo, echar pestes contra los checos, luego contra los alemanes, luego contra los judíos, y eso no de una manera selectiva, sino en todos los aspectos, hasta que al final el único que quedaba eras tú. Tú estabas dotado para mí de eso tan enigmático que poseen los tiranos, cuyo derecho está basado en la propia persona, no en el pensamiento.

No es de extrañar que el «exclusivo sentimiento de culpabilidad» de Kafka diera paso al «descubrimiento de nuestra impotencia, la tuya y la mía».

Así, pues, hemos de ser muy precisos cuando abordamos el tema de la autoridad paterna: no hay que confundir autoridad con presencia despótica y violentamente entrometida. Es decir, un modo de interpretar el desconcierto de Kafka ante su padre consiste en descifrarlo como si fuera la experiencia del desfase, del contraste, entre la figura impotente, pretenciosa y ridícula que es, en realidad, su padre, y el inmenso

poder que, sin embargo, ejerce: «¿Cómo es posible que una figura tan digna de lástima ejerza, sin embargo, tamaño poder?». La respuesta se encuentra en la red sociosimbólica que inviste con poder a una persona empírica y el desfase sería el de la castración simbólica. Por los rituales de investidura tradicionales, sabemos de objetos que no sólo «simbolizan» el poder, sino que colocan al sujeto que los toma en posición de *ejercer* de verdad el poder: si un rey sostiene el cetro entre las manos y lleva la corona, se considerará que sus palabras son las de un rey. Estos distintivos son externos, no forman parte de mi naturaleza: me atavío con ellos; me los pongo para ejercer el poder. Como tales, me «castran»: introducen un desfase entre lo que soy de forma inmediata y la función que ejerzo (es decir, nunca estoy sólo en el plano de mi función). Ahora bien, *no* es así como Kafka ve a su padre; el problema para Kafka es más bien que la presencia corpórea de su padre altera la eficacia de la función simbólica paterna. Dicho de otro modo, la presencia imponente, excesiva, casi espectral de su padre, cuyo efecto excede la realidad inmediata de su persona, no es el exceso de la autoridad simbólica sobre la realidad inmediata, sino el exceso de la obscenidad fantasmática de lo Real. Por emplear el vocabulario freudiano, el problema con el padre de Kafka es que, a los ojos de Franz, ha «retrocedido» desde la instancia de la Ley simbólica hasta la del «padre primordial» [*Ur–Vater*].

Existen dos modelos de Amo: el simbólico y público, por un lado, y el Malvado Mago secreto que verdaderamente maneja los hilos y trabaja de noche. Cuando al sujeto se lo dota de autoridad simbólica, actúa como un apéndice de su título simbólico, es decir, es el Otro con mayúscula, la institución simbólica, lo que actúa a través de él: basta con recordar al juez que, tal vez, sea un corrupto y un miserable, pero que, en cuanto se pone la toga y el resto de sus distintivos, habla en nombre de la Ley. Por otra parte, el Amo invisible (cuyo caso ejemplar es la figura antisemita del judío, que, invisible al ojo público, maneja los hilos de la vida social) es algo así como un doble siniestro de la autoridad pública: como ha de actuar en la sombra, irradia una omnipotencia espectral, casi fantasmagórica. La desintegración de la autoridad simbólica patriarcal, del Nombre–del–Padre, da lugar a una nueva figura de Amo, que es, al mismo tiempo, nuestro semejante, nuestro prójimo, nuestro doble imaginario, y que, por ese mismo motivo, está dotado fantasmáticamente con otra dimensión del Genio Maligno. Por emplear el vocabulario lacaniano, la suspensión del ideal del yo, de la característica de la identificación simbólica, es decir, la reducción del Amo a un ideal imaginario, da lugar inevitablemente a su monstruoso complemento, a la figura superyoica del omnipotente Genio Maligno que controla nuestras vidas. En ella, (la apariencia de) lo Imaginario y lo Real (de la paranoia) se superponen, a causa de la suspensión de la eficacia simbólica propiamente dicha.

La Ley kafkiana no es prohibitoria, ni siquiera entrometida o impositiva: el mensaje que repite una y otra vez al sujeto es «¡Eres libre de hacer lo que quieras! ¡No me pidas que te dé órdenes!», palabras que, por supuesto, son la fórmula del Superyó por antonomasia. No es de extrañar que el mensaje del padre de Kafka a su

hijo fuera «Haz lo que quieras. En lo que a mí respecta, tienes carta blanca. Eres mayor de edad, no tengo ningún consejo que darte…». La serie de los «métodos retóricos» paternos enumerados por Kafka –«improperios, amenazas, ironía, risa maliciosa y –por extraño que parezca– autocompasión»– son la caracterización más concisa de la ambigüedad del Superyó. Desde luego, si alguna vez hubo un *luder*, ése fue el padre de Kafka, figura de la que emanaba una «orgía de malicia y placer malicioso». (Existe, a este respecto, un vínculo entre Kafka y David Lynch: a saber, las cómicas figuras que desbordan una autoridad aterradora en *Terciopelo azul*, *Corazón salvaje*, *Dune*, *Carretera perdida*…).

La estratagema elemental del Superyó consiste en reprochar al sujeto que no esté a la altura de sus enormes esperanzas, saboteando, al mismo tiempo, los intentos del sujeto para estarlo (o mofándose, incrédulo, de sus capacidades y riéndose de sus fracasos). Es evidente que Kafka advirtió esta paradoja cuando el padre le exigía que se convirtiera en una persona autónoma y saliera adelante por sus propios medios:

> Pero no era eso lo que querías, pues, debido a ese esfuerzo tuyo, la situación era diferente; no había ocasión de descollar como tú lo habías hecho. Una ocasión así habría habido que hacerla surgir mediante la violencia y la subversión, uno habría tenido que escaparse de casa (suponiendo que se hubiese tenido la decisión y la fuerza necesarias para ello y que la madre no lo hubiese impedido por otros medios). Pero tú no querías nada de eso, todo eso tú lo llamabas ingratitud, exaltación, desobediencia, traición, locura. Es decir, mientras que por un lado invitabas a ello poniéndote como ejemplo, contando historias y avergonzando a los demás, por otro lado lo prohibías severísimamente.

Aquí tenemos al obsceno Superyó en contraste con el Nombre–del–Padre: el *modus operandi* del propio imperativo de «ser autónomo» sabotea ese objetivo; el propio imperativo de «¡Sé libre!» encadena al sujeto para siempre al círculo vicioso de la dependencia.

Hasta el comentario hecho supuestamente por Bertolt Brecht en relación con las farsas judiciales del Moscú de los años treinta («Si son inocentes, merecen la muerte más aún») se puede interpretar desde este punto de vista superyoico. El comentario es muy ambiguo: cabe entenderlo como la afirmación del estalinismo radical (tu propia insistencia en tu inocencia individual, tu negativa a sacrificarte por la Causa, demuestra tu culpa, que reside en poner tu individualidad por encima de los intereses del partido) o como todo lo contrario, es decir, de forma radicalmente antiestalinista: si pudieron planear y llevar a cabo la ejecución de Stalin y su círculo y fueran inocentes (es decir, no aprovecharon la oportunidad), merecían morir por no librarnos de Stalin. Por consiguiente, la verdadera culpabilidad de los acusados radica en que, en lugar de rechazar el propio marco ideológico del estalinismo y actuar contra Stalin sin piedad, caen como narcisos presos del hechizo de su fascinación y o bien proclaman su inocencia o bien quedan fascinados por el enorme sacrificio que ofrecían al partido, confesando crímenes inexistentes. Así, pues, la forma propiamente dialéctica de abarcar la imbricación de esos dos sentidos sería empezar con la primera interpretación, seguida por la reacción moralista de Brecht, nacida del

sentido común: «Pero ¿cómo puedes decir algo tan tremendo? ¿Acaso una lógica que exige sacrificarse a ciegas por los caprichos acusatorios del Líder puede darse en parte alguna, como no sea en un universo totalitario, criminal, aterrador? En lugar de aceptar esas reglas, ¿no es el deber de todo sujeto ético luchar contra ese universo con todos los medios a su alcance, incluida la eliminación física (el asesinato) del líder totalitario? Así, que, si los acusados eran inocentes, merecían mucho más la muerte: ¡*estuvieron* en disposición de organizar una conjura y librarnos de Stalin y sus verdugos y desperdiciaron esa oportunidad única de evitar que la humanidad padeciera crímenes horribles!». Aquí vemos, una vez más, la retorcida lógica superyoica en estado puro: cuanto más inocente eres, más culpable eres también, pues tu propia inocencia (¿a ojos de quién? ¿En relación con qué? Pues en relación con el obsceno y criminal poder) es la prueba de tu culpabilidad (de tu complicidad con ese poder)…

Aunque Freud emplea tres expresiones distintas para denominar la instancia que impulsa al sujeto a actuar de manera ética –el Yo ideal (*Idealich*), el ideal del Yo (*Ich–ideal*) y el Superyó (*Überich*)–, suele mezclar los tres (a menudo emplea la expresión *Ich–ideal oder Idealich* [Yo ideal o ideal del Yo] y el título del capítulo III de *El Yo y el Ello* es «El Yo y el Superyó (ideal del Yo)». Sin embargo, Lacan diferencia con precisión entre los tres: el «Yo ideal» representa la autoimagen idealizada del sujeto (cómo me gustaría ser y que me vieran los otros); el ideal del Yo es la instancia cuya mirada trato de imprimir en mi imagen yoica, el Otro con mayúscula que me vigila y me impulsa a dar lo mejor de mí, el ideal que trato de seguir y actualizar; y el Superyó es esa misma instancia en su aspecto vengativo, sádico, punitivo. Sin duda, el principio estructural subyacente a esas tres palabras es la tríada lacaniana de lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real: el Yo ideal es imaginario, es eso que Lacan llama «el otro con minúscula», la idealizada imagen doble de mi Yo; el ideal del Yo es simbólico, es el punto de mi identificación simbólica, el punto del Otro desde el que me observo (y me juzgo); el Superyó es real, es la instancia cruel e insaciable que me bombardea con demandas imposibles y que se burla de mis intentos fallidos de estar a su altura, la instancia a cuyos ojos soy tanto más culpable cuanto más trato de eliminar mis «pecados» y regirme por las exigencias que ella me impone.

De esta distinción resulta que, para Lacan, el Superyó «nada tiene que ver con la conciencia moral en lo que respecta a sus exigencias más apremiantes»[83]. Por el contrario, el Superyó es la instancia antiética, la estigmatización de nuestra traición ética. Por consiguiente, ¿cuál de las otras dos instancias *es* realmente la ética? ¿Debemos –como proponen algunos psicoanalistas americanos– oponer el ideal del Yo «bueno» (racional, moderado, protector) al Superyó «malo» (irracional, excesivo, cruel, angustiante), para tratar de que el paciente se despoje del segundo y se guíe por el primero? Lacan se opone a esta sencilla solución; para él, la única instancia verdaderamente ética es la cuarta, ausente en Freud, a la que Lacan a veces llama «la

ley del deseo», la instancia que nos dice que actuemos en conformidad con nuestro deseo. En este punto, resulta crucial el desfase entre esta «ley del deseo» y el ideal del Yo (la red de normas e ideales sociosimbólicos que el sujeto interioriza durante el proceso educativo). Para Lacan, el ideal del Yo, esa instancia aparentemente benévola que nos hace madurar desde un punto de vista moral, nos obliga a cometer una traición contra la «ley del deseo» para plegarnos a las demandas «razonables» del orden sociosimbólico existente. El Superyó, con su sentimiento de culpa excesivo, sólo es el complemento necesario del ideal del Yo: ejerce sobre nosotros su insoportable presión en nombre de nuestra traición a «la ley del deseo». En suma, para Lacan, la culpa que experimentamos por la presión del Superyó no es ilusoria, sino real: «De lo único de lo que se puede ser culpable es de haber cedido terreno en relación con nuestro deseo» y la presión del Superyó demuestra que, en efecto, *somos* culpables de cometer una traición contra nuestro deseo.

Volvamos a Kafka, quien formula la misma idea a propósito de las reacciones del padre ante sus intentos de casarse:

> La idea que sustentaba los dos proyectos matrimoniales fue totalmente correcta: fundar un hogar, independizarme. Una idea que te resulta simpática, sólo que luego, en la realidad, viene a ser como ese juego infantil en que uno coge la mano del otro y hasta la aprieta diciendo a voz en grito: «¡Eh, márchate, márchate! ¿Por qué no te vas?».

Lo que el padre impedía era el matrimonio de Kafka: en su caso, el padre no actuaba como garante del matrimonio, como el agente de la autoridad simbólica (véase la tesis de Lacan de que sólo puede llegar a haber una relación sexual armoniosa bajo el manto del Nombre–del Padre), sino como su obstáculo superyoico, como eso que Freud, en sus análisis de *El hombre de la arena*, de E. T. A. Hoffmann, llama *Liebesstörer*, el obstáculo que altera / impide la relación amorosa. Aquí tenemos la paradoja del Superyó en estado puro: el padre que impide la relación amorosa es, precisamente, el padre obsceno que nos alienta a «hacerlo», a ser promiscuos sin ninguna clase de limitaciones; y, a la inversa, el padre que crea el espacio de una relación amorosa es el padre que constituye la instancia de la prohibición, de la Ley simbólica. Es decir, el deseo de Kafka de tener un padre digno de ese nombre no es el deseo masoquista de subordinarse a una autoridad; al contrario, es un deseo de obtener libertad y autonomía. Así, pues, la paradoja es que *la libertad procedente de* su padre entraña *la asunción del nombre de su padre*, que lo coloca en el mismo nivel: «El matrimonio es, sin duda, garantía de la más radical autoliberación e independencia. Yo tendría una familia, lo máximo que se puede alcanzar según mi opinión, o sea, también lo máximo que has alcanzado tú». Kafka se enfrentaba a dos maneras de escapar de su padre, dos modos de independencia: el matrimonio o la escritura, *le père ou pire*, su padre o «lo ínfimo» de la literatura:

> Con mi quehacer literario y con todo lo relacionado con esa actividad he hecho pequeñas tentativas de independencia, tentativas de evasión de mínimo éxito, que apenas llevarán más lejos, hay muchas

cosas que me lo confirman. Y, sin embargo, es mi deber, o mejor dicho, la esencia misma de mi vida, velar por ellas, no dejar que se acerque a ellas ningún peligro que yo pueda ahuyentar, y ni siquiera la posibilidad de tal peligro. El matrimonio es la posibilidad de ese peligro.

Y continúa:

La decisión final está clara, tengo que renunciar. La comparación del pájaro en mano y ciento volando sólo se puede aplicar aquí muy relativamente. En la mano no tengo nada, volando está todo y, sin embargo –así lo determinan las condiciones del combate y las necesidades de la vida–, tengo que elegir la nada[84].

La autohumillación de Kafka, que incluye la identificación excrementicia («O sea, que si el mundo constaba sólo de tu persona y la mía, una idea que me resultaba muy familiar, entonces la pureza del mundo terminaba contigo, y conmigo, en virtud de tu consejo, empezaba la suciedad»), es, por tanto, profundamente engañosa: en la afirmación de Kafka de que es «el resultado de tu educación y de mi obediencia» es fácil discernir la estratagema de negar la participación libidinal propia en el triste destino de uno. La estrategia es clara: *Asumo voluntariamente mi suciedad para que mi padre permanezca puro*. Tal cosa resulta especialmente evidente cuando se cae en la cuenta del momento preciso en que se produce esta autoidentificación con la suciedad: en el punto exacto (y el más traumático) de la carta en que Kafka informa de los (raros) momentos en que su padre le dio consejos «realistas» / obscenos sobre cómo afrontar las relaciones sexuales (hazlo con discreción, diviértete, no te tomes las cosas demasiado en serio, no te enamores de la primera chica que se te insinúe, saca partido y no te comprometas…). Por ejemplo, Kafka recuerda la «breve charla» que siguió a

mi anuncio de mi último proyecto matrimonial. Me dijiste más o menos lo siguiente: «Probablemente se pensó muy bien la blusa que se ponía, de eso entienden mucho las judías de Praga, y, acto seguido, tú decidiste casarte con ella, naturalmente. Y además lo antes posible, la semana que viene, mañana, hoy. No te comprendo, eres una persona adulta, vives en una ciudad y no tienes otro recurso que casarte enseguida con la primera mujer que te sale al paso. ¿No hay otras posibilidades? Si te da miedo, yo mismo iré contigo». Dijiste cosas más claras y más detalladas, pero no me acuerdo de los pormenores, también es posible que tuviese como una nube delante de los ojos, casi me interesaba más mi madre, quien, aunque totalmente de acuerdo contigo, cogió no sé qué cosa de la mesa y se marchó con ella de la habitación. Creo que nunca me has humillado más con tus palabras y que nunca me has mostrado más claramente tu desprecio.

A Kafka no se le ocultó el «verdadero significado» de este consejo: «Lo que tú me aconsejaste hacer entonces era, en tu opinión y mucho más aún en mi opinión de entonces, lo más sucio que podía haber». Para Kafka, el desplazamiento de la «suciedad» al hijo formaba parte de la estrategia del padre de mantenerse puro y es en este punto en el que se produce la identificación de Kafka con la «suciedad»:

Con ello te volviste aún más puro, te elevaste a una esfera aún más alta. La idea de que, antes de casarte, te hubieses podido dar a ti mismo un consejo semejante me resultaba completamente impensable. Así que en ti no quedaba ni siquiera un pequeño residuo de inmundicia terrestre. Y fuiste

> precisamente tú quien, con unas cuantas palabras claras, me hundiste en esa inmundicia, como si yo estuviese destinado a ella. O sea, que si el mundo constaba sólo de tu persona y la mía, una idea que me resultaba muy familiar, entonces la pureza del mundo terminaba contigo, y conmigo, en virtud de tu consejo, empezaba la suciedad.

Kafka vuelve a engañar: no es el padre quien intenta mantenerse puro, *es Kafka* quien, desesperadamente, trata de mantener puro a su padre; es para el propio Kafka para quien la mera idea de que su padre pudiera seguir un consejo similar (y, por tanto, hundirse en la «inmundicia») resulta «completamente impensable», lo que significa completamente catastrófica, forcluida de su universo.

De todo ello se sigue una conclusión extraña, pero crucial: la prosopopeya del padre. En la respuesta del padre imaginada por Kafka, éste le recrimina a Kafka que, con independencia de cómo hubiera actuado él (es decir, de que el padre hubiera apoyado los planes matrimoniales de Kafka o se hubiera opuesto a ellos), el tiro le habría salido por la culata y Kafka hubiera convertido lo que el padre hubiera dicho en un obstáculo. El padre evoca aquí la lógica al uso de la prohibición (paterna) y su transgresión:

> Mi aversión a ese casamiento no lo hubiera impedido, al contrario, habría sido un estímulo más para que te casaras con esa muchacha, pues la «tentativa de evasión», como tú lo llamas, habría sido así perfecta.

Llegados a este punto, hay que ser muy preciso y no confundir la mezcla de la ley y su transgresión (la ley sostenida por la apelación oculta a su propia transgresión) con el Superyó en sentido propio, su (casi) absoluto opuesto. Por un lado, lo que resuena en la prohibición explícita es el imperativo oculto (no manifestado) «¡Goza! ¡Viola la ley!»; por otro (mucho más interesante e incómodo), lo que reverbera en el permisivo llamamiento explícito «¡Sé libre! ¡Goza!» es el imperativo ocultado (no manifestado) de fracasar.

El último párrafo rompe el círculo vicioso de acusaciones mutuas y, en consecuencia, es dubitativamente «optimista», con lo que abre una posibilidad, por pequeña que sea, de llegar a una tregua, a un pacto simbólico:

> A ello respondo que la totalidad de esa objeción, que en parte puede volverse contra ti mismo, no viene de ti, sino de mí, precisamente. Esa desconfianza que tú tienes hacia todo no es, sin embargo, tan grande como la que yo tengo frente a mí mismo y en la que tú me has educado. No le niego una cierta legitimidad a esa objeción tuya, que además aporta nuevos aspectos a la caracterización de nuestras relaciones. Como es natural, las cosas no pueden encajar unas con otras en la realidad como encajan las pruebas en mi carta, la vida es algo más que un rompecabezas; pero con la corrección que resulta de esa objeción, una corrección que no puedo ni quiero exponer con detalle, se ha llegado, a mi juicio, a algo tan cercano a la verdad que nos puede dar a ambos un poco de sosiego *y* hacernos más fáciles la vida y la muerte.

En efecto, aquí tenemos algo así como un (auto) análisis puntuado por la intervención imaginada del padre (es decir, del analista) que desemboca en la conclusión: es como si el extenso e inconexo torrente de palabras acabara provocando

la intervención del analista, ante lo que Kafka (el analizado) acaba por poner en marcha un cambio en su posición subjetiva, señalado por la afirmación –no por obvia, menos extraña– de que «esa objeción, que en parte puede volverse contra ti mismo, no viene de ti, sino de mí». Es evidente el paralelismo con la conclusión de la parábola de la Puerta de la Ley, cuando al hombre del campo se le dice que «esta puerta existía sólo para ti»: aquí también, Kafka comprende que el espectáculo de los estallidos del padre y todo lo demás «existía sólo para él». Así, pues, la carta al padre *sí llegó* a su destino, pues el verdadero destinatario era el propio escritor…

De este modo, la identificación subjetiva experimenta una transformación –mínima, pero que lo hace cambiar todo– por la que pasa de «lo ínfimo» de ser una inmundicia (la del padre) a «la nada»: si todo «viene de mí», mi nulidad ya no puede ser una inmundicia (la del otro). Por consiguiente, el movimiento con el que concluye la carta es el que lleva de la muerte a la sublimación: la elección de Kafka de la nada como el lugar propio, la reducción de su existencia al mínimo en el que, por parafrasear a Mallarmé, «nada tiene lugar salvo el lugar», crea el espacio de la sublimación creativa (la literatura). Por volver a parafrasear el motivo de *La ópera de tres peniques*, de Brecht, ¿qué es la inmundicia de llevar a cabo pequeñas transgresiones sexuales en comparación con la inmunda pureza de la escritura, de la literatura como «litturaterre» (el retruécano es de Lacan), como la basura que corrompe la superficie de la Tierra?

III

Intelectuales radicales o las razones por las que Heidegger dio el paso adecuado (aunque en la dirección errónea) en 1933

Esconder el árbol en un bosque

Cuando en «La señal de la espada rota» (un relato de *La inocencia del Padre Brown*)[85], el Padre Brown explica el misterio a su compañero, Flambeau, empieza con «lo que todo el mundo sabe»:

> Arthur St. Clare fue un gran general inglés. [Todo el mundo] sabe que, tras llevar a cabo espléndidas campañas –dirigidas, por otra parte, con mucho tiento– tanto en la India como en África, estaba al mando contra Brasil cuando el gran patriota brasileño, Olivier, le envió un ultimátum. [Todo el mundo] sabe que, en esa ocasión, St. Clare, que contaba con muy pocos hombres, atacó a Olivier, numéricamente superior, y fue capturado tras oponer una resistencia heroica. Y [todo el mundo] sabe que, tras su captura, y para horror del mundo civilizado, a St. Clare lo colgaron del primer árbol que vieron. Tras la retirada de los brasileños, lo encontraron así, bamboleándose, con su espada rota colgada alrededor del cuello.

Sin embargo, el Padre Brown advierte que algo no encaja en esta historia que todo el mundo conoce: St. Clare, que siempre había sido un líder prudente, con más apego al sentido del deber que a la gallardía, emprendió un ataque absurdo que acabó en un desastre; Olivier, tan magnánimo como los héroes de los libros de caballerías, liberaba siempre a los prisioneros, pero mató cruelmente a St. Clare. Para explicar este misterio, el Padre Brown recurre a una metáfora:

> «¿Dónde esconde un hombre sabio una hoja? En el bosque. Pero ¿qué hace si no hay bosque? Plantar uno para esconderla», dijo el sacerdote con voz casi inaudible. «Un pecado espantoso. […] Y, si un hombre hubiera de esconder un cadáver, sembraría un campo de cadáveres para esconderlo en él».

El desenlace se basa en la hipótesis de que el héroe inglés tenía una cara oculta y corrupta: sir Arthur St. Clare

> era un hombre que leía su Biblia. Ése era su problema. ¿Cuándo comprenderá la gente que de nada le sirve a un hombre leer su Biblia si no lee la de todos los demás? Un impresor lee la Biblia para encontrar errores de impresión. Un mormón lee su Biblia y encuentra la poligamia; un creyente en la Ciencia Cristiana lee la suya y encuentra que no tenemos brazos ni piernas. St. Clare era un viejo

soldado protestante angloindio. […] Desde luego, encontró en el Antiguo Testamento todo lo que quiso: lujuria, tiranía, traición. Bueno, me atrevería a afirmar que era honrado, como se dice. Pero ¿de qué le sirve a un hombre ser honrado, si rinde culto a la falta de honradez?

En la selva brasileña, justo antes de la batalla final, el general se encontró con un problema inesperado: el oficial más joven que lo acompañaba, el mayor Murray, había adivinado la terrible verdad; mientras se abrían lentamente paso por la selva, lo mató con su sable. Pero ¿qué hacer con ese cadáver por el que tendría que rendir cuentas? «Podía hacer que nadie le pidiera cuentas por ese cadáver. Podía crear una colina de cadáveres para tapar ése. Al cabo de veinte minutos, ochocientos soldados ingleses marchaban hacia la muerte». Sin embargo, llegado este punto, las cosas le salieron mal al general: los soldados ingleses que sobrevivieron adivinaron lo que había hecho; fueron ellos, y no Olivier, quienes lo mataron. Olivier, a quien los supervivientes se rindieron, los dejó –generosamente– libres y retiró sus tropas; los soldados supervivientes juzgaron a St. Clare y lo colgaron; luego, para salvaguardar el prestigio del ejército inglés, ocultaron su acto con la historia de que había sido Olivier quien lo había matado.

La historia acaba como esos westerns de John Ford en los que se prefiere la leyenda heroica a la verdad (recuérdese el discurso final que John Wayne dirige a los periodistas sobre el despiadado general interpretado por Henry Fonda en *Fort Apache*): «Millones de personas que nunca lo conocieron amarán como a un padre a un hombre a quien los últimos que conocieron trataron como escoria. Será un santo y nadie sabrá nunca la verdad, pues, por fin, he tomado una decisión».

¿Cuál es la lección hegeliana que cabe extraer de esta historia? ¿Que hay que rechazar la simple interpretación cínico–denunciadora? ¿Que la mirada que convierte la corrupción del general en la verdad de su persona es a su vez mendaz y baja? Hace ya mucho que Hegel describió esta trampa como la del Alma Bella cuya mirada reduce los grandes hechos heroicos a los bajos motivos íntimos de sus artífices:

> No hay ningún héroe para su ayuda de cámara; pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es su ayuda de cámara, con el cual el héroe nada tiene que ver como héroe, sino sólo como alguien que come, que bebe, que se viste, y en general sólo en lo que respecta a la particularidad de la necesidad y de la representación; y así también, para el enjuiciamiento de que venimos hablando, no hay acción alguna en la que el lado de la particularidad individual no pudiera contraponerse al lado general o universal de la acción y, contra el agente, ese enjuiciamiento no pudiera hacer de ayuda de cámara de la moralidad[86].

¿Es entonces el Padre Brown, si no algo parecido al «ayuda de cámara moral» del general, al menos sí un cínico que sabe que las verdades desagradables han de quedar ocultas en beneficio del bien público? La sutileza teológica de Chesterton queda patente en cómo reparte la responsabilidad para explicar la gradual perdición del general: ésta no se debe a que la corrupción moral, fruto del predominio de bajos motivos materialistas, le haya llevado a traicionar la fe cristiana. Chesterton es lo bastante sabio para hacer ver que la causa de dicha corrupción es intrínseca al

cristianismo: el general «era un hombre que leía su Biblia. Ése era su problema». La responsabilidad se coloca en esa interpretación particular –protestante, en este caso– de la Biblia. ¿Y no cabe decir lo mismo del intento de Heidegger (y de Adorno y Horkheimer e, incluso, de Agamben) de colocar el peso de la culpa de las catástrofes ético–políticas del siglo XX sobre los hombros de toda la tradición de la «Metafísica Occidental», con su razón instrumental, etcétera, en una línea recta que lleva «de Platón a la OTAN» (o, más bien, al gulag)? Sloterdijk ha escrito lo siguiente sobre la problematización izquierdista global de la «civilización occidental»:

> Mediante formas ilimitadas de crítica cultural –es decir, la reducción de Auschwitz a Lutero y Platón o la criminalización de toda la civilización occidental– tratamos de desdibujar las huellas que traicionan hasta qué punto éramos los representantes de un sistema basado en el genocidio de clase[87].

Lo único que se puede añadir es que lo mismo cabe decir de Heidegger y de otros antiguos fascistas: también ellos ocultaron su cadáver nazi en la montaña de cadáveres llamada Metafísica Occidental… ¿Y no habría que rechazar en el mismo sentido, como una generalización precipitada, la popular doctrina liberal según la cual, cuando los filósofos se meten en política, el desastre está asegurado? Conforme a esta idea, ya desde Platón, o fracasan miserablemente, o triunfan… apoyando a tiranos. El motivo –se nos dice– radica en que los filósofos intentan imponer sus ideas a la realidad y, en consecuencia, la violentan; no es de extrañar que, desde Platón hasta Heidegger, hayan sido resueltamente antidemócratas (a excepción de unos cuantos empíristas y pragmáticos), hayan desdeñado al «pueblo» como una víctima de los sofistas, a merced de una pluralidad contingente… Así, pues, cuando los partidarios de esta doctrina, asimilada al sentido común, oyen que los marxistas defienden a Marx afirmando que el estalinismo no fue fiel a sus ideas, contestan: «¡Gracias a Dios! ¡Peor habría sido que las hubieran realizado de verdad!». Por lo menos, Heidegger estuvo dispuesto a extraer las consecuencias de su catastrófica experiencia y a conceder que quienes piensan ontológicamente yerran ónticamente de forma inevitable, que el desfase es irreductible, que no hay una «filosofía política» digna de ese nombre. Por tanto, parece que G. K. Chesterton tenía toda la razón cuando planteó la irónica propuesta de crear un «cuerpo especial de policía, formado por policías que, además, sean filósofos»:

> Su misión es vigilar cualquier atisbo de esta conspiración, no sólo en el sentido del delito, sino también de la controversia. […] El trabajo del policía filosófico […] es, a la vez, más audaz y más sutil que el del investigador común. El investigador común va a tabernuchas para detener a ladrones; nosotros vamos a meriendas elegantes para descubrir pesimistas. El investigador común deduce de un libro de contabilidad o de un diario que se ha cometido un delito; nosotros deducimos a partir de un libro de sonetos que se va a cometer un delito. Nuestra obligación es rastrear el origen de esos espantosos pensamientos que, como poco, arrastran a los hombres al fanatismo y al delito intelectuales[88].

¿Acaso pensadores tan distintos como Popper, Adorno y Levinas no suscribirían

una versión ligeramente enmendada de esta idea, en la que al delito político se le llamara «totalitarismo» y el delito filosófico se condensara en el concepto de «totalidad»? Una línea recta une la idea filosófica de totalidad y el totalitarismo político y la tarea de la «policía filosófica» es deducir por los diálogos de Platón o el tratado sobre el contrato social de Rousseau que va a cometerse un delito político. El policía político común se introduce en organizaciones secretas para detener a revolucionarios; el policía filosófico va a congresos de filosofía para descubrir a paladines de la totalidad. El policía antiterrorista común trata de descubrir a quienes pretenden deconstruir los cimientos morales y filosóficos de nuestras sociedades[89] …

Esta posición es la de la «sabiduría»: un hombre sabio sabe que no hay que «forzar» la realidad, que un poco de corrupción es la mejor defensa contra una gran corrupción. En este sentido, el cristianismo es una forma de antisabiduría *par excellence*: una apuesta loca por la Verdad, que contrasta con el paganismo, el cual, a la postre, se apoya en la sabiduría («todo vuelve a convertirse en polvo, la Rueda de la Vida gira eternamente…»). Pero esta toma de partido por la sabiduría tiene una limitación fatídica: la del formalismo inherente a la idea de equilibrio, de evitación de los extremos. Cuando uno oye fórmulas como «no es conveniente ni un control estatal absoluto ni un liberalismo / individualismo no regulado, sino una justa medida entre los dos extremos», el problema que al momento surge es el de *la medición de esa medida*; el punto de equilibrio se da siempre por supuesto. Supongamos que alguien dijera: «No es conveniente ni el respeto excesivo a los judíos ni el Holocausto nazi, sino una justa medida entre lo uno y lo otro: cuotas en las universidades y prohibición de practicar su religión en público, para impedir que ejerzan una influencia excesiva»; no podríamos dar una respuesta que sólo tuviera en cuenta el plano formal. Aquí tenemos el formalismo de la sabiduría: la verdadera tarea es transformar la propia medida, no sólo oscilar entre los extremos.

En su por otra parte admirable *Terror Santo*, Terry Eagleton parece caer en la misma trampa cuando despliega la dialéctica del *pharmakos* del exceso de lo Sagrado, del Terror Santo como el exceso de lo Real, que hay que respetar y satisfacer, pero también mantener a cierta distancia. Lo Real es, al mismo tiempo, generador y destructor: destructor si se le da curso libre, pero también si se lo niega, pues su propia negación desencadena una furia que lo imita; un nuevo caso de coincidencia de opuestos. Eagle ve aquí la libertad como un *pharmakos* que se vuelve destructivo sin control. Pero ¿no se parece mucho esto a una forma conservadora de sabiduría? ¿No es una suprema ironía que Eagleton, tal vez el más agudo y perspicaz crítico de la posmodernidad, deje aquí al descubierto un sesgo posmoderno, al respaldar uno de los grandes motivos de la posmodernidad, el de la Cosa Real ante la que hay que mantener cierta distancia? No es de extrañar que Eagleton declare su simpatía por conservadores como Burke y su crítica de la Revolución francesa: no es que la Revolución fuera injusta, etcétera; es que dejó al descubierto el exceso de

violencia en que se cimenta el orden legal, sacó a la luz y volvió a poner en práctica aquello que había que mantener oculto a toda costa: tal es la función de los mitos. En consecuencia, el rechazo de esos mitos, la confianza en la Razón pura, crítica con la tradición, desemboca por fuerza en la locura y la orgía destructora de la Sinrazón[90].

¿Cuál es la posición de Lacan en relación con este tema tan complejo, llamada estúpida y cansinamente «el papel social de los intelectuales»? Desde luego, se puede recurrir a la teoría de Lacan para arrojar luz sobre numerosos fenómenos político–ideológicos y traer a primer plano la economía libidinal oculta que los sostiene; pero lo que ahora planteamos es una pregunta más básica e ingenua: ¿entraña la teoría de Lacan una toma de postura política precisa? Algunos lacanianos (y no sólo ellos), como Yannis Stavrakakis, se esfuerzan en demostrar que la teoría lacaniana cimenta directamente la política democrática. La ecuación está clara: «No hay Otro con mayúscula» significa que el orden sociosimbólico es incoherente, que no existe una garantía última y que la democracia es el modo de integrar en el edificio del poder esta falta de fundamento último. En la medida en que todas las visiones orgánicas de un Todo armonioso de la sociedad descansan en una fantasía, la democracia parece ofrecer una postura política que «atraviesa la fantasía», es decir, que renuncia al ideal imposible de una sociedad no antagonista.

El teórico político de referencia en lo que a esto respecta es Claude Lefort, que estuvo influido por Lacan y emplea términos lacanianos en su definición de democracia: la democracia acepta el hiato entre lo simbólico (el lugar vacío del poder) y lo real (el agente que ocupa ese lugar), al postular que ningún agente empírico encaja «de manera natural» en el lugar vacío del poder. Otros sistemas están incompletos y, para funcionar, tienen que hacer determinadas concesiones, reestructuraciones ocasionales; la democracia eleva la falta de compleción a la categoría de principio, institucionaliza la reestructuración cíclica con la celebración de elecciones. En suma, el significante de la democracia es S(A barrada). La democracia va aquí más allá de la panacea «realista», según la cual, para actualizar cierta visión política, se ha de contar con la aparición de circunstancias concretas impredecibles y estar dispuesto a hacer concesiones, dejar el espacio abierto a los vicios y las imperfecciones de la gente; la democracia convierte la propia imperfección en un concepto. Sin embargo, no hay que perder de vista que el sujeto democrático, surgido de la abstracción violenta de todas sus raíces y determinaciones particulares, es el sujeto barrado lacaniano, $, que, en cuanto tal, es ajeno al goce, incompatible con él:

> Para nosotros, que la democracia sea un lugar vacío significa que el sujeto de la democracia es un sujeto barrado. Nuestra álgebra elemental nos permite comprender al instante que eso deja fuera a la (*a*) con minúscula. Es decir, todo depende de la particularidad de los goces. El sujeto barrado vacío de la democracia encuentra difícil vincularse con todo lo que transcurre, se forma a sí mismo, se estremece, en definitiva, con todo aquello que designamos mediante esta cómoda letra minúscula, (*a*). Se nos dice que, al existir el lugar vacío, todo el mundo puede introducir en él sus tradiciones y valores, siempre y cuando respete las leyes. […] Sin embargo, lo que sabemos es que, en efecto, cuanto más vacía está la

> democracia, menos goce hay en ella y, correlativamente, más goce se condensa en ciertos elementos. […] Cuanto más «desafecto», como otros dicen, es el significado, más puro es, más se impone en la pura forma de la ley, de la democracia igualitaria, de la mundialización del mercado. […] Cuanto más aumenta la pasión, más fuerte se hace el odio, más se multiplican los fundamentalismos, más se acrecienta la destrucción, más se cometen matanzas sin precedentes, más ocurren catástrofes inauditas[91].

Esto significa que el espacio vacío democrático y el discurso de la compleción totalitaria son estrictamente correlativos, como las dos caras de la misma moneda: no tiene sentido contraponer el uno al otro y abogar por una democracia «radical» que evite ese desagradable suplemento. Por tanto, cuando los izquierdistas deploran que, actualmente, sólo la derecha tenga pasión y pueda proponer un nuevo imaginario movilizador, y que la izquierda sólo se comprometa con la administración, pasan por alto la necesidad estructural de lo que consideran una mera debilidad táctica de la izquierda. No es de extrañar que el proyecto europeo, del que tanto se habla en la actualidad, no desate pasiones: a la postre, es un proyecto administrativo, no uno que conlleve un compromiso ideológico. La única pasión es la de la reacción de la derecha contra Europa: ninguno de los intentos de la izquierda de imbuir de pasión política la idea de una Europa unida (como la iniciativa Habermas–Derrida del verano de 2003) ha llegado a cobrar impulso. La razón de este fracaso es que el vínculo «fundamentalista» con el goce es *el reverso, el suplemento fantasmático de la propia democracia*.

¿Qué hacer, entonces cuando se extraen las consecuencias de este *Unbehagen* de la democracia? Algunos lacanianos (y no sólo ellos) se empeñan en atribuir a Lacan la posición de un crítico de la democracia situado en su interior, un provocador que plantea preguntas incómodas sin proponer ningún proyecto político positivo. La política queda devaluada como un ámbito de identificaciones imaginarias y simbólicas, pues la identidad entraña, por definición, un desconocimiento, una forma de ceguera. Así, pues, Lacan es un provocador, pertenece a la tradición que va de Sócrates a Kierkegaard, discierne las ilusiones de la democracia y las presuposiciones metafísicas ocultas. La máxima defensora de esta segunda postura es Wendy Brown, quien, aunque no es lacaniana, despliega una crítica nietzscheana extremadamente importante y perspicaz de la política de la victimización –tan ajustada a la corrección política–, que lleva a basar la identidad propia en una herida.

La domesticación de Nietzsche

Brown interpreta la política posmoderna de la identidad basada en las injusticias cometidas contra ciertos grupos (la trinidad sexo–género–raza) como expresión de la ambigua relación con el marco igualitarista democrático–liberal de los derechos humanos: uno se siente traicionado por él (en relación con las mujeres, los negros, los homosexuales… la retórica liberal universalista no entraña liberación alguna, sino que enmascara una explotación y exclusión permanentes), pero, al mismo tiempo,

permanece profundamente vinculado a esos propios ideales. En un refinado análisis, Brown demuestra que la sensación de ultraje moral desemboca en la adopción de una solución de compromiso precaria entre una multitud de actitudes opuestas e incoherentes (sadismo y masoquismo, apego y rechazo, culpar a los otros y sentir que la culpa es de uno mismo). Según Brown, la moralización de la política «no sólo es una señal de que uno abraza obstinadamente cierta identificación de la verdad con la impotencia, o el *acting out* de una voluntad dañada, sino el síntoma de un relato histórico fracturado, para el que aún no tenemos soluciones de recambio»[92]. «Cuando, desvanecido el propósito del bien, se lo sigue añorando, la moral parece convertirse en una moralización de la política[93]». Tras la desintegración de los grandes relatos omniabarcantes del progreso elaborados por la izquierda, la actividad política se disolvió en multitud de cuestiones relativas a la identidad; en la actualidad, los excesos de esas luchas particulares sólo pueden encontrar una salida en el impotente ultraje moralista.

Sin embargo, Brown da un decisivo paso adelante y lleva a sus últimas consecuencias todas las paradojas de la democracia con mayor radicalidad que Chantal Mouffe y su «paradoja democrática». Ya con Spinoza y Tocqueville estaba claro que la democracia es, en sí misma, indeterminada –está vacía, carece de un principio firme–, necesita llenarse de un contenido antidemocrático; como tal, es constitutivamente «formal». El contenido antidemocrático lo proporcionan la filosofía, la ideología, la teoría; no es de extrañar que muchos de los grandes filósofos, desde Platón hasta Heidegger, desconfiasen de la democracia o fueran directamente antidemocráticos:

> ¿Qué ocurriría si la política democrática, la menos teórica de todas las formas políticas, requiriera, paradójicamente, de la teoría, de la forma y la sustancia de la teoría, antitéticas a ella, para satisfacer su ambición de producir un orden libre e igualitario?[94].

Brown extrae todas las paradojas de que «la democracia requiera, para ser saludable, un elemento no democrático»: la democracia necesita un flujo permanente de autocuestionamiento antidemocrático *para no dejar de ser una democracia viva*. La cura de los males de la democracia es homeopática:

> Si, como sugieren las meditaciones de Spinoza y Tocqueville, las democracias tienden a una catexis de principios antitéticos a ella, entonces el escrutinio crítico de dichos principios y de las formaciones políticas animadas por ellos es crucial para el proyecto de refundar o reanimar la democracia[95].

Brown define la tensión entre la política y la teoría como la tensión entre la necesidad política de fijar el significado, de suturar el desvío textual mediante un principio formal que sólo puede guiarnos en la acción, y la «deconstrucción» permanente de la teoría, que nunca se puede recuperar en un nuevo programa positivo:

> Entre las actividades humanas, la política es particularmente ajena a la teoría, porque las luchas por el poder que forman parte constitutiva de ella son necesariamente ajenas al proyecto teórico de despejar el significado, de «hacer que el significado se deslice», por emplear las palabras de Stuart Hall. El poder discursivo funciona ocultando los términos de su producción y, por consiguiente, su maleabilidad y contingencia; el discurso fija el significado al naturalizarlo; si no, cesa de tener influencia en un discurso. Esta fijación o naturalización de los significados es el lenguaje necesario en el que se desarrolla la política. Incluso la política del desplazamiento deconstructivo entraña dicha normatividad, al menos provisionalmente[96].

Los análisis teóricos que ponen al descubierto la naturaleza contingente e incoherente y la falta de fundamento último de todos los constructos normativos y proyectos políticos «son tentativas antipolíticas, en la medida en que todas ellas desestabilizan el significado sin proponer otros códigos o instituciones. Sin embargo, todas pueden ser también esenciales para rejuvenecer un régimen democrático existente, y, por tanto, para mantenerlo en pie»[97]. Así, pues, es como si Brown propusiera algo parecido a una kantiana «crítica de la razón deconstructiva (antidemocrática)» y distinguiera entre un uso legítimo y otro ilegítimo de ella: es legítimo emplearla negativamente, a modo de correctivo regulador, de provocación, etc.; en cambio, es ilegítimo emplearla como un principio constitutivo que aplicar directamente a la realidad, a modo de programa o proyecto político. Brown discierne el mismo vínculo ambiguo en la relación entre el Estado y el pueblo: para rejuvenecerse, el Estado necesita de la resistencia del pueblo, como la democracia necesita de lo antidemocrático.

> El pueblo sólo se constituye como pueblo por medio del Estado; sólo resistiendo al Estado sigue el pueblo siendo pueblo. Por tanto, igual que la democracia requiere de la crítica antidemocrática para seguir siendo democrática, el Estado democrático requiere de la resistencia democrática, más que de la fidelidad, si no quiere consumar la muerte de la democracia. Del mismo modo, la democracia requiere de la provisión teórica de críticas insoportables e ideales inalcanzables[98].

Sin embargo, aquí, en el paralelismo entre estos dos pares, democracia / antidemocracia y Estado / pueblo, la argumentación de Brown queda atrapada en una extraña dinámica de inversiones que resulta sintomática: mientras que la democracia necesita de la crítica antidemocrática para seguir viva y sacudirse de encima sus falsas certidumbres, el Estado democrático necesita de la resistencia democrática del pueblo, *no* de la resistencia antidemocrática. ¿No confunde aquí Brown dos (o, más bien, toda una serie de) resistencias al Estado democrático: la antidemocrática de los teóricos «elitistas» (Platón–Nietzsche–Heidegger), y la democrático–popular frente al carácter insuficientemente democrático del Estado? ¿No está incluso cada uno de estos dos tipos de resistencia acompañado de su vago y tenebroso doble: el elitismo cínico y brutal que justifica a quienes ejercen el poder y los estallidos violentos de la chusma? ¿Y qué ocurriría si los dos unieran sus fuerzas y nos encontráramos con *la resistencia antidemocrática del propio pueblo* («populismo autoritario»)?

Por otra parte, ¿no desprecia Brown con demasiada ligereza las críticas de la democracia elaboradas por teóricos antidemocráticos como Nietzsche, al tacharlas de

«insoportables»? ¿Cómo responder a la aparición de un régimen que se esfuerza en «realizarlas», como el nazismo? ¿No es demasiado simple descargar a Nietzsche de toda responsabilidad, al afirmar que los nazis deformaron sus ideas? Claro que lo hicieron, como el estalinismo con Marx, ya que toda teoría cambia (es «traicionada») en su aplicación práctico–política, y hay que señalar, con Hegel, que, en esos casos, la «verdad» no reside sólo en el lado de la teoría: ¿acaso el intento de actualizar una teoría no vuelve visible su contenido objetivo, oculto a la mirada del propio teórico?

La debilidad de la descripción de Brown tal vez radique en que localiza el elemento antidemocrático que mantiene viva la democracia sólo en los teóricos «chiflados» que cuestionan sus fundamentos a partir de premisas «insoportables». Pero ¿qué decir de los muy *reales* elementos antidemocráticos que sostienen la democracia? ¿No reside ahí la premisa mayor de los análisis foucaultianos del poder moderno en los que Brown se basa, la de que el poder democrático ha de estar sostenido por una compleja red de mecanismos de control y regulación? En sus *Notas para una definición de la cultura*, T. S. Eliot, el arquetipo del «ilustre conservador», expuso convincentemente que, para que una democracia sea factible, es necesario que cuente con una poderosa clase aristocrática: los más altos valores culturales sólo prosperan si son transmitidos por un complejo entramado familiar y grupal. Por tanto, cuando Brown afirma que «la democracia requiere de la crítica antidemocrática para seguir siendo democrática», un conservador liberal estaría profundamente de acuerdo con sus advertencias contra la «deMAScracia»: ha de haber una tensión en la oposición entre Estado y democracia, un Estado no puede disolverse en la democracia, ha de conservar el exceso de poder incondicional *sobre* el pueblo, el firme imperio de la ley, para evitar su propia disolución. Si el Estado, por democrático que sea, no está sostenido por el espectro del ejercicio incondicional del poder, queda despojado de autoridad: el poder radica, por definición, en el exceso; de lo contrario, no es poder.

Llegados a este punto, cabe plantearse lo siguiente: ¿qué sirve de suplemento de qué? ¿Es la democracia un suplemento del poder estatal, fundamentalmente no democrático, o es la teoría antidemocrática un suplemento de la democracia? ¿En qué punto se invierten el predicado y el sujeto? Más aún, en relación con el «cese del deslizamiento del significado», ¿no suele manifestar la teoría no democrática su horror ante la democracia precisamente porque la considera demasiado «sofista» (para Platón…), demasiado comprometida con el deslizamiento del significado, de modo que la teoría, en lugar de reprochar a la democracia la fijeza del significado, trata desesperadamente de imponer un orden estable en la vida social? Y, dando un paso más, ¿no es este «incesante deslizamiento del significado» algo que constituye ya una característica de la propia economía capitalista, la cual, con su dinámica contemporánea, lleva a nuevas alturas la vieja descripción de Marx de su poder de disolución de todas las identidades fijas?

Por tanto, la lógica «homeopática» de la que habla Brown resulta ambigua. Por

una parte, el remedio para una democracia osificada es la crítica antidemocrática teórica, que hace añicos sus certidumbres y la rejuvenece. Pero, al mismo tiempo, está la homeopatía contraria: como suele decirse, el único remedio verdadero contra los males más evidentes de la democracia pasa por tener más democracia. Esta defensa de la democracia es una variación sobre la famosa ocurrencia de Churchíll: la democracia es el peor de los sistemas, pero no hay otro mejor. El proyecto democrático es incoherente, lo es ya por su propia forma de concebirse como «proyecto inacabado», pero en su propia paradoja radica su fuerza, la garantía contra la tentación totalitaria. En el concepto de democracia se incluye ya su propia imperfección y por eso la única cura de las deficiencias democráticas es más democracia.

Por tanto, cabe considerar que todos los peligros que anidan en la democracia tienen su fundamento en estas incoherencias constitutivas del proyecto democrático y son formas de intentar hacerles frente; ahora bien, por tratar de despojar a la democracia de sus imperfecciones pagamos el precio de echar a perder, sin darnos cuenta, la propia democracia: basta recordar que la apelación populista a la expresión directa de la Voluntad General del pueblo, al margen de todos los intereses particulares y de todos los conflictos mezquinos, acaba por sofocar la propia vida democrática. Por tanto, es tentador clasificar al modo hegeliano la versión de Brown como la agravación extrema de la «paradoja democrática», hasta el punto de ser directamente incoherente consigo misma. En consecuencia, ¿cuál sería la (resolución de esta oposición entre «tesis» (Lacan como teórico de la democracia) y «antítesis» (Lacan como su crítica interna)? Nosotros sugerimos que es el acto, tan arriesgado como necesario, de volver problemática la propia idea de «democracia», de pasar a otra parte, de tener el valor de elaborar un proyecto positivo *soportable* «más allá de la democracia».

¿No es Brown demasiado antinietzscheana en su reducción de «Nietzsche» a mera corrección provocativa de la democracia, que, en virtud de su propio carácter exagerado, vuelve palpables las incoherencias y debilidades del proyecto democrático? Cuando proclama que el proyecto antidemocrático implícito (y explícito) en Nietzsche es «insoportable», ¿no pasa por alto demasiado a la ligera que hubo proyectos políticos bien reales que tomaron como referencia directa a Nietzsche, incluido el nazismo, y que el propio Nietzsche hacía continua referencia a los acontecimientos políticos de su época: por ejemplo, a la Comuna de París, esa «rebelión de esclavos» que le pareció tan asombrosa?[99]. Por consiguiente, lo que Brown lleva a cabo es una *domesticación* de Nietzsche, la transformación de su teoría en un ejercicio de «transgresión intrínseca»: provocaciones que «no van en serio», pero pretenden, en virtud de su carácter «provocativo», despertarnos de nuestro sueño democrático–dogmático y, por tanto, contribuir a la revitalización de la propia democracia… El *establishment* quiere que sus teóricos «subversivos» sean tábanos inofensivos que nos pican y, de ese modo, nos hacen cobrar conciencia de las

incoherencias e imperfecciones de nuestra empresa democrática: Dios no quiera que se tomen el proyecto en serio y traten de *realizarlo*…

Michel Foucault y el acontecimiento iraní

Uno de los muchos tópicos antitotalítarios en circulación es el de los «intelectuales» (en el tristemente célebre sentido que Paul Johnson dio al término) seducidos por el toque de «autenticidad» de los estallidos y espectáculos violentos, encandilados por el despiadado ejercicio del poder que sirve de suplemento de su inútil existencia, extenso linaje que va desde Platón hasta Rousseau y Heidegger, por no hablar de la lista habitual de los que se dejaron embaucar por el estalinismo (Brecht, Sartre…). Contra esta acusación, la defensa lacaniana más fácil sería señalar que lo menos que se puede decir del psicoanálisis lacaniano es que nos hace inmunes a esas «tentaciones totalitarias»: ningún lacaniano ha cometido el error político de haber quedado seducido por una revolución totalitaria…

Sin embargo, en lugar de argumentar una cosa tan sencilla, más bien cabe aceptar heroicamente esa «pesada carga del intelectual blanco». Permítasenos abordarla en lo que tiene de más problemático. Los contornos del debate sobre el carácter del compromiso nazi de Heidegger (¿fue un error pasajero sin relevancia teórica o estaba fundado en su propio pensamiento? ¿Contribuyó al giro en el pensamiento de Heidegger que se produjo más adelante?) recuerdan extrañamente a los del debate sobre el breve compromiso de Michel Foucault con la revolución iraní[100]. ¿Es posible que las líneas siguientes no hagan pensar en un sorprendente paralelismo con el caso de Heidegger?

> Muchos estudiosos de la obra de Foucault consideran que estos textos [sobre Irán] son aberrantes o producto de un error político. Por nuestra parte, nos parece que, de hecho, están íntimamente vinculados con sus escritos teóricos generales sobre el discurso del poder y los peligros de la modernidad. Asimismo, sostenemos que las experiencias de Foucault en Irán dejaron una huella profunda en su obra posterior y que no es posible comprender el repentino giro que experimentó en los años ochenta sin reconocer la importancia del episodio iraní y, en general, su interés por Oriente[101].

En ambos casos, hay que invertir el relato al uso, según el cual el compromiso erróneo hizo tomar conciencia al pensador de las limitaciones de su posición teórica previa y lo impulsó a radicalizar su pensamiento, a poner en marcha un «giro» para impedir que tales errores se repitieran (el giro de Heidegger a la *Gelassenheit*, el de Foucault a la estética del yo): el compromiso iraní de Foucault, como el nazi de Heidegger, fue en sí mismo (en el plano de la forma) un gesto apropiado, lo mejor que hizo nunca, con la única salvedad de que constituyó (en el plano del contenido) un compromiso en la dirección errónea.

En lugar de reprochar a Foucault su «grave error», hay que interpretar su giro a Kant un par de años posterior como su respuesta a este compromiso fallido. Foucault se interesa por el concepto de entusiasmo tal como Kant lo elabora en relación con la

Revolución francesa (en *El conflicto de las facultades*, que ya hemos citado en el capítulo I); como ya hemos dicho, para Kant, el auténtico significado de la Revolución no reside en lo que verdaderamente ocurrió en París –muchas cosas aterradoras, estallidos de pasiones mortíferas–, sino en la respuesta entusiasta que los acontecimientos produjeron en los observadores solidarios de toda Europa… Así, pues, ¿acaso no propone Foucault algo parecido a una metateoría de su propio entusiasmo por la revolución iraní de 1978–1979? Lo que importa no es la triste realidad que siguió a los levantamientos, las sangrientas confrontaciones, las nuevas medidas de opresión, etcétera, sino el entusiasmo que los acontecimientos de Irán despertaron en el observador externo (occidental) y que confirmaron sus esperanzas en la posibilidad de un nuevo tipo de grupo político espiritualizado.

¿Fue entonces Irán para Foucault el objeto de la «autenticidad interpasiva», el Otro Lugar mítico en el que acontece lo auténtico –Cuba, Nicaragua, Bolivia hoy…– y del que los intelectuales occidentales tienen una necesidad inagotable? Y, por cierto, cabe redimir del mismo modo no sólo el entusiasmo despertado por la Rusia estalinista en muchos artistas e intelectuales occidentales en los años treinta y cuarenta, sino incluso el atizado en los feroces críticos del estalinismo por la Revolución Cultural maoísta: lo que importa no es el terror y la violencia brutal desatados en China, sino el entusiasmo que este espectáculo despertó entre los observadores occidentales… (¡Y –¿por qué no? – lo mismo cabría afirmar de la fascinación que la Alemania nazi despertó entre algunos observadores occidentales durante los primeros cuatro años del gobierno de Hitler, cuando el desempleo bajó de forma rápida, etcétera!).

Sin embargo, el problema de esta interpretación es que Foucault, ante los acontecimientos iraníes, invierte esta perspectiva y opone el entusiasmo de quienes se comprometen con el acontecimiento a la visión fría del observador externo que discierne el marco causal más amplio, la interacción de clases e intereses, etcétera. El giro que lleva del entusiasmo del observador externo al entusiasmo de quien se ve envuelto en los acontecimientos es crucial: ¿cómo *concebir* el vínculo entre esas dos localizaciones del entusiasmo, el entusiasmo de los participantes directos y el de los observadores externos y distantes (desinteresados)? La única solución es «deconstruir» la propia inmediatez de la experiencia vivida por los participantes directos: ¿y si esa inmediatez estuviera ya escenificada para un observador, para una mirada del Otro imaginada? ¿Y si, en lo más íntimo de su vivencia, los participantes se imaginaran ya que los observan? Al hilo de esto, Foucault opone en su último texto sobre Irán («¿Es inútil la revuelta?», mayo de 1979) la realidad histórica de un complejo proceso de transformaciones sociales, culturales, económicas, políticas, etc., al acontecimiento mágico de la revuelta, que, de algún modo, suspende la red de la causalidad historia, a la que es irreductible:

> El hombre que se revuelve es, a fin de cuentas, inexplicable. Ha de haber un desarraigo que interrumpa el despliegue de la Historia y sus largas series de razones para que un hombre prefiera

«realmente» el riesgo de la muerte a la certidumbre de tener que obedecer[102].

No hay que pasar por alto la connotación kantiana de estas ideas: la revuelta es un acto libre que suspende momentáneamente el nexo de la causalidad histórica; es decir, en la revuelta acontece la dimensión nouménica. Desde luego, la paradoja radica en que esta dimensión nouménica coincide con su opuesto, con la pura superficie de un fenómeno: el noúmeno no sólo aparece, lo nouménico es aquello que en un fenómeno hay de irreductible a la red causal de la realidad que produjo dicho fenómeno; en suma, *el noúmeno es el fenómeno en cuanto fenómeno*. Hay un claro vínculo entre este carácter irreductible del fenómeno y el concepto de Deleuze del acontecimiento como el flujo del devenir, como la emergencia a la superficie que no es posible reducir a sus causas «materiales». La respuesta de Deleuze a los críticos conservadores que denuncian los tristes –y aterradores, incluso– resultados de los levantamientos revolucionarios es que son incapaces de ver la dimensión del devenir:

> En la actualidad está de moda condenar los horrores de la revolución. No es nada nuevo: el Romanticismo inglés está lleno de reflexiones sobre Cromwell muy similares a las que hoy se hacen sobre Stalin. Dicen que las revoluciones acaban mal. Sin embargo, siempre confunden dos cosas distintas, el modo en que las revoluciones acaban históricamente y el proceso por el que la gente se hace revolucionaria, cada una de las cuales se relaciona con dos clases diferentes de personas. La única esperanza del hombre radica en el proceso por el que se vuelve revolucionario: es el único modo de librarse de la vergüenza o responder a lo intolerable[103].

Deleuze habla de las explosiones revolucionarias de una forma estrictamente paralela a la de Foucault:

> El movimiento iraní no experimentó la «ley» de las revoluciones que, según algunos, hizo que la tiranía que ya habitaba inadvertida en ellos reapareciera por debajo del ciego entusiasmo de las masas. Lo que constituía lo más íntimo e intenso de la vivencia del levantamiento descansaba, de forma no mediada, en un tablero político ya de por sí sobrecargado, pero estar en contacto con algo no equivale a ser idéntico a ello. La espiritualidad de quienes se encaminaban a la muerte no guarda parecido alguno con el sangriento gobierno de un clero fundamentalista. Los clérigos iraníes quieren dar crédito a su régimen apelando a la significación que tuvo el levantamiento. Desacreditar el levantamiento sobre la base de que hoy se ha establecido un gobierno de mulás no es muy distinto. En ambos casos hay «miedo», miedo de lo que ocurrió la pasada primavera en Irán, algo de lo que el mundo hacía tiempo que no había visto ningún ejemplo[104].

Aquí, Foucault es, en efecto, deleuziano: lo que le interesa no son los acontecimientos iraníes en el plano de la realidad social y de sus interacciones causales, sino la superficie del acontecimiento, la pura virtualidad de la «chispa de la vida», la sola explicación del carácter único del Acontecimiento. Lo que ocurrió en Irán en el instersticio de dos épocas de la realidad social no fue la explosión del Pueblo como entidad sustancial, dotada de un conjunto de propiedades, sino el acontecimiento del devenir–pueblo. Por tanto, lo que cuenta no es la transformación en las relaciones de poder y dominio entre los agentes sociopolíticos reales, la redistribución del control social, etcétera, sino el propio hecho de trascender –o, más

bien, de cancelar momentáneamente– este propio dominio, la aparición de un ámbito enteramente diferente de «voluntad colectiva» como puro sentido–acontecimiento, en el que todas las diferencias se borran, se vuelven irrelevantes. Tal acontecimiento no sólo es nuevo en relación con lo que había ocurrido hasta ese momento, sino también «en sí mismo», y, en consecuencia, sigue siendo nuevo para siempre[105].

Sin embargo, aquí, en lo que de más sublime tienen, las cosas empiezan a complicarse. Foucault se ve obligado a conceder que esta división era interna a los propios participantes:

> Fijémonos en el activista de un grupo político. Cuando tomaba parte en una de esas manifestaciones, se desdoblaba: había hecho unos cálculos políticos, estos o aquéllos, y, al mismo tiempo, era un individuo inmerso en el movimiento revolucionario, o, más bien, el iraní que se había levantado contra el rey. Y esas dos cosas no entraban en contacto, esa persona no se había levantado contra el rey porque su partido hubiera hecho estos o aquellos cálculos[106].

Y la misma división cruza todo el cuerpo social: en el plano de la realidad, había, por supuesto, múltiples agentes, complejas interacciones de clases, la sobredeterminación de luchas incompatibles; sin embargo, en el plano del acontecimiento revolucionario propiamente dicho, todo eso estaba «superado» en «una voluntad absolutamente colectiva» que unía a todo el cuerpo social contra el *sha* y su camarilla. No había división dentro del cuerpo social, no había «lucha de clases», todos –desde los ganaderos pobres hasta los estudiantes, desde el clero hasta los capitalistas desencantados– querían lo mismo:

> La voluntad colectiva es un mito político con el que los juristas y los filósofos tratan de analizar o justificar las instituciones, etc. Es un instrumento teórico: nadie ha visto nunca la «voluntad colectiva» y, personalmente, pensaba que la voluntad colectiva era como Dios, como el alma, algo que nunca se llega a conocer. No sé si estarán de acuerdo conmigo, pero, en Teherán y en todo Irán, conocimos la voluntad colectiva de un pueblo[107].

En este punto, Foucault opone revuelta y revolución: «revolución» (en el sentido europeo moderno) designa la reinscripción de una revuelta en el proceso de un cálculo estratégico–político: la revolución es un proceso por el que la revuelta queda «colonizada por la *Realpolitik*»:

> La «revolución» dio legitimidad a esos levantamientos, separó sus buenas formas de las malas y definió sus leyes de desarrollo. […] Hasta quedó definida la profesión de revolucionario. Se decía que, al repatriar la revuelta en el discurso de la revolución, resplandecería la verdad del levantamiento y éste continuaría hasta su auténtica conclusión[108].

No es de extrañar que Foucault compare la aparición de una voluntad colectiva con dos de las manifestaciones nouménicas de Kant (Dios, el alma). Cuando lo nouménico aparece, lo hace como el horror en estado sumo. Foucault lo sabe:

> Llegados a este punto, se mezclan lo más vital y lo más atroz, la extraordinaria esperanza de volver a convertir el islam en una gran civilización viva y diversas formas de xenofobia virulenta, al igual que las

apuestas mundiales y las rivalidades regionales. Y el problema de los imperialismos. Y la subyugación de las mujeres, etcétera[109].

Lo que ha dado al movimiento iraní su intensidad ha sido un doble registro. Por una parte, una voluntad colectiva que ha recibido una expresión política muy intensa y, por otra, el deseo de un cambio radical en la vida diaria. Pero esta doble afirmación sólo se puede basar en tradiciones, en instituciones contra las que pesa la acusación de chovinismo, nacionalismo, exclusividad, que ejercen una atracción muy poderosa en los individuos. Para enfrentarse a un poder armado tan temible, no hay que sentirse solo ni empezar desde cero[110].

Con ello, la imagen se vuelve difusa. Primero, Foucault deja de dar su total apoyo a la revuelta iraní (sostenida por la esperanza de que de ella surgiría una sociedad completamente diferente, apartada de la modernidad europea y sus puntos muertos) para valorar únicamente el momento entusiasta de la propia revuelta: los europeos liberales que quieren desacreditar los acontecimientos iraníes porque han acabado en una opresiva teocracia se mueven al mismo nivel que el clero que reclama la revuelta para justificar su dominio, ya que ambos tratan de reducir el Acontecimiento a un factor en una lucha política de intereses estratégicos. A continuación, con un movimiento más sutil y sorprendente, Foucault discierne *otra* ambigüedad que no se puede reducir a la diferencia entre el nivel de la pura revuelta y el de la múltiple interacción sociopolitical el «chovinismo», la «xenofobia virulenta», la «subyugación de las mujeres», etcétera, no son signos de la contaminación del Acontecimiento por la realidad sociopolítica, sino fuerzas intrínsecas al Acontecimiento mismo, es decir: la movilización de tales elementos dio al Acontecimiento la fuerza para oponerse al régimen político opresor y evitar quedar atrapado en el juego de los cálculos políticos. Fue la propia confianza en los motivos «más viles» (el racismo, el antifeminismo, etc.) lo que dio a la revolución iraní la fuerza para ir más allá de la mera lucha pragmática por el poder. Para expresarlo como lo haría Badiou, el auténtico Acontecimiento se vuelve, por tanto, indistinguible de un pseudo–Acontecimiento.

¿Acaso no estamos aquí ante algo así como una tríada hegeliana en la que la oposición externa va interiorizándose gradualmente, reflejándose a sí misma? En primer lugar, la oposición externa de la revolución iraní en sí misma (un acontecimiento único) y el modo en que se les aparece a los europeos está interiorizado en los dos aspectos de los propios acontecimientos: la cara pragmática de la lucha por el poder y la cara de un Acontecimiento político–espiritual único. Por último, estos dos aspectos aparecen identificados como la forma y el contenido del mismo acontecimiento: la opresiva ideología misógina, el antisemitismo, etcétera, son los únicos materiales ideológicos a disposición de los iraníes que pueden sostener la elevación propiamente metafísica del Acontecimiento; el acontecimiento se convierte en una característica puramente formal, indiferente a su contenido histórico específico. Dicho de otro modo, Foucault acaba en un punto en el que uno, en efecto, se plantea la cuestión que habitualmente se plantea a Badiou: ¿por qué, entonces, la «revolución» nazi de Hitler no es también un Acontecimiento? ¿No comparte las

mismas características atribuidas por Foucault a la revolución iraní? ¿No tenemos aquí también la unidad espiritual del pueblo no dividido en subgrupos particulares separados por intereses, una unidad por la que los individuos estaban dispuestos a sacrificarse? Y, como en el caso de Irán, ¿no estaba sostenido este espíritu de unidad por los «más viles» elementos de la tradición (el racismo, etcétera)?

Llegado este punto, lo único que queda por hacer es renunciar a la forma misma; por tanto, no es de extrañar que, tras su experiencia iraní, Foucault se dedicara al tema del cuidado de sí, de la estética de la existencia (y, políticamente, apoyara diferentes iniciativas destinadas a promover los derechos humanos, lo cual hizo que en Francia los «nuevos filósofos» neoliberales–humanitarios lo adorasen). A este respecto, sólo cabe aventurar la hipótesis de que la raíz conceptual del atolladero al que Foucault se vio abocado radica en un concepto para él crucial, el de dispositivo. A primera vista, puede parecer que el Otro de Lacan es el pariente pobre del concepto de dispositivo de Foucault, mucho más productivo para el análisis social. Sin embargo, está el atolladero del dispositivo en relación con la categoría de sujeto: primero (en su historia de la locura), Foucault tendió a excluir de él el núcleo resistente de la subjetividad; después, cambió de posición y pasó a la opuesta, a la inclusión radical de la subjetividad resistente en el dispositivo (el poder crea resistencia, etc.; los temas de *Vigilar y castigar*); por último, trató de subrayar el espacio del «cuidado de sí» que permite al sujeto expresar gracias a la relación consigo mismo su propio «modo de vida» dentro de un dispositivo y, por tanto, volver a distanciarse de él, aunque sólo sea mínimamente. El sujeto es aquí siempre una curva, una alteración, del dispositivo, el proverbial grano de arena que altera su buen funcionamiento. En el caso del «Otro» de Lacan, la perspectiva es absolutamente la contraria: el propio «poner» al Otro es un gesto subjetivo, es decir: el «Otro» es una entidad virtual que sólo existe gracias a la presuposición del sujeto (momento que falta en el concepto althusseriano de los «Aparatos Ideológicos del Estado», con su énfasis en la «materialidad» del Otro, su existencia material en instituciones ideológicas y costumbres ritualizadas; por el contrario, el Otro de Lacan es, a la postre, virtual, y, como tal, en su dimensión más básica, «inmaterial»).

Pero permítasenos volver a Irán. El sueño de Foucault no entraña en modo alguno que la revolución iraní fuera un pseudo–Acontecimiento (en el sentido de Badiou) comparable a la «revolución» nazi: fue un auténtico Acontecimiento, una *apertura* momentánea que desencadenó fuerzas de transformación social sin precedentes, un momento en el que «todo parecía posible». Para advertir esta dimensión, basta con seguir de cerca las transformaciones y reveses de los acontecimientos iraníes, la clausura gradual de los múltiples modos de autoorganización de las masas en pie de guerra que supuso la toma del poder político por parte del nuevo clero islámico. En Alemania no hubo nada comparable a la efervescencia de los primeros meses tras la caída del *sha* –la actividad frenética, los continuos debates, los incesantes planes utópicos, etc.– desde la toma del poder por parte de los nazis (aunque durante los

primeros años que siguieron a la Revolución de Octubre *sí se produjo* algo comparable). No habría que tomar esta diferencia cualitativa como algo que atañe sólo al plano formal de los acontecimientos (o, peor aún, al de la psicología grupal, como si la explosión iraní fuera más «sincera» que la nazi); su dimensión crucial radica en el contenido sociopolítico: lo que convirtió a la explosión iraní en un Acontecimiento fue la aparición momentánea de algo nuevo que pertenecía a la lucha para formular una solución de recambio al margen de las opciones de la democracia liberal occidental o de una vuelta a la tradición premoderna. La «revolución» nazi *nunca* estuvo «abierta» en sentido genuino.

Foucault también estaba plenamente justificado al recalcar el potencial del islam chiita para ser el vehículo ideológico del movimiento democrático–igualitario: la oposición de los sunitas y los chiitas es, en términos políticos, la de la organización estatal jerárquica y la apertura igualitaria del Acontecimiento. En contraste tanto con el judaísmo como con el cristianismo, las otras dos religiones del Libro, el islam excluye a Dios del dominio de la lógica paterna: Alá no es un padre, ni siquiera simbólico: el Dios Uno ni ha nacido ni hace que nazcan criaturas; *en el islam no cabe la Sagrada Familia*. Por eso el islam recalca tanto que el propio Mahoma fuera huérfano; por eso, en el islam, Dios interviene precisamente en los momentos de suspensión, retraimiento, fracaso, «desmayo» de la función paterna (cuando la madre o el hijo son abandonados o dejados de lado por el padre biológico). Lo que eso entraña es que Dios se mantiene siempre en el ámbito de lo imposible–Real: Él es lo imposible–Real al margen del padre y por eso hay un «desierto genealógico entre el hombre y Dios»[111]. (Ahí radica el problema que el islam representaba para Freud, ya que toda su teoría de la religión está basada en el paralelismo entre Dios y el padre). Más importante aún es que esto inscribe a la política en el corazón mismo del islam, pues el «desierto genealógico» hace imposible cimentar la comunidad en las estructuras de parentesco o en otros vínculos de sangre: «El desierto entre Dios y el Padre es el lugar en el que lo político se instituye a sí mismo»[112]. Con el islam ya no es posible cimentar una comunidad al modo de *Tótem y tabú*, mediante el asesinato del padre y la culpa resultante que une a los hermanos; de ahí la inesperada actualidad del islam. Este problema está en el propio corazón de la (tristemente) célebre *umma*, la «comunidad de creyentes» musulmana; explica no sólo la superposición de lo religioso y lo político (la comunidad debería cimentarse directamente en la palabra de Dios), sino también que el islam «dé lo mejor de sí» cuando cimenta la formación de una comunidad «en el vacío», en el desierto genealógico, como la fraternidad revolucionaria igualitaria; no es de extrañar que el islam tenga tanto éxito entre los jóvenes privados de una red de seguridad familiar tradicional.

También esto nos obliga a matizar y limitar la homología entre el compromiso de Foucault con Irán y la devoción de Heidegger por los nazis: Foucault *tenía razón* al comprometerse, advirtió *correctamente* el potencial emancipador de los acontecimientos; todas las insinuaciones formuladas por los críticos liberales –según

los cuales este caso no era sino un capítulo más de la triste saga de intelectuales radicales occidentales que proyectaban sus fantasías en una exótica zona de turbulencias, lo cual les permite satisfacer *al mismo* tiempo sus deseos emancipadores y su secreta añoranza «masoquista» de la opresión y la disciplina despiadadas– son completamente erróneas. Así, pues, ¿en qué se equivocó Foucault? Cabe afirmar que hizo lo correcto por el motivo equivocado: el modo en que teorizó y justificó su compromiso es engañoso. El marco en el que se mueve su análisis de la situación iraní es el de la oposición entre, por un lado, el Acontecimiento revolucionario, el sublime entusiasmo del pueblo unido en el que todas las diferencias quedan momentáneamente en suspenso, y, por otro, el ámbito pragmático de los intereses políticos, de los cálculos estratégicos de poder, etcétera; oposición que, como ya hemos visto, evoca directamente la distinción de Kant entre lo nouménico (o, para ser más preciso, lo sublime que evoca la dimensión nouménica) y lo fenoménico. A este respecto, nuestra tesis es muy precisa: este marco general es demasiado «abstracto» para explicar las diferentes modalidades del entusiasmo colectivo, para distinguir, por ejemplo, entre el entusiasmo nazi del pueblo unido en su rechazo a los judíos (cuyos efectos fueron reales, sin duda), el entusiasmo del pueblo unido contra el anquilosado régimen comunista o el entusiasmo propiamente revolucionario. La diferencia radica, sencillamente, en que los dos primeros no son Acontecimientos, sino pseudo–Acontecimientos, pues carecen del momento de la apertura verdaderamente utópica. Esta diferencia es estrictamente inmanente a la unidad entusiasta: sólo en el último caso el denominador común de esta unidad fueron los «oprimidos», «la parte de ninguna parte», aquéllos sin un lugar definido en la sociedad y, por ello mismo, la «singularidad universal», la encarnación directa de la dimensión universal.

Por eso también la oposición entre entusiasmo nouménico e intereses estratégicos particulares no abarca todo el campo; de lo contrario, quedaríamos atrapados para siempre en la oposición entre los arrebatos emancipadores y la sobriedad de «el día siguiente» en que la vida vuelve a ser como siempre. Desde esta limitada perspectiva, todo intento de evitar y/o posponer esta aleccionadora vuelta al normal funcionamiento de las cosas desemboca en el terror, en la conversión del entusiasmo en monstruosidad. Sin embargo, ¿y si en un auténtico proceso emancipador lo que verdaderamente estuviera en juego fuera *esto*, a saber –por expresarlo con los términos de Jacques Ranciére–: cómo unir lo político y lo policial, cómo trasponer el estallido político emancipador a la regulación concreta del mantenimiento del orden público? ¿Qué puede haber más sublime que crear un nuevo «territorio liberado», un orden positivo del ser que esté al margen del orden existente?

Por eso Badiou tiene razón al negar la categoría de Acontecimiento al entusiasmo desatado por el derrumbamiento de los regímenes comunistas. Cuando, en los últimos meses de 2001, el régimen de Milošević acabó por caer en Serbia, muchos marxistas occidentales plantearon esta pregunta: «¿Y qué hay de los mineros cuya huelga interrumpió el suministro eléctrico y, en consecuencia, provocaron la caída de

Milošević? ¿Acaso no fue ése un auténtico movimiento obrero, manipulado luego por los políticos, que o eran nacionalistas o estaban comprados por la CIA?». El mismo argumento, tan sintomático, se plantea en relación con todo nuevo levantamiento social: en cada uno de esos casos, esos marxistas identifican un movimiento de la clase obrera que, supuestamente, contenía un potencial verdaderamente revolucionario, o por lo menos socialista, pero que fue explotado y traicionado por las fuerzas procapitalistas y/o nacionalistas. De este modo, uno puede seguir soñando que la Revolución está a la vuelta de la esquina: sólo necesitamos un verdadero liderazgo que sepa organizar el potencial revolucionario de los trabajadores. De creer tal cosa, cabría entender que Solidaridad fue originariamente un movimiento obrero, «traicionado» luego por sus líderes, vendidos a la Iglesia y a la CIA… Desde luego, algo de verdad hay en este modo de pensar: lo más irónico de la desintegración del comunismo radica en que las grandes revueltas (la RDA en 1953, Hungría en 1956, Solidaridad en Polonia) fueron en origen levantamientos *obreros* que sólo más adelante desbrozaron el camino a los movimientos «anticomunistas» al uso; antes de sucumbir ante el enemigo «externo», el régimen supo de su falsedad por aquéllos a quienes tales «Estados de obreros y campesinos» evocaban como su propia base social. Sin embargo, eso mismo también demuestra que la revuelta de los trabajadores carecía de todo compromiso socialista sustancial: en todos los casos, cuando el movimiento explotó, la ideología «burguesa» al uso (libertad política, propiedad privada, soberanía nacional, etc.) se apoderó de él sin levantar revuelo.

El problema con Heidegger

Entonces, ¿qué pensar del compromiso de Heidegger? ¿Fue, a diferencia del caso de Foucault, no sólo un error, sino un error cimentado en su filosofía? Hay algo profundamente sintomático en la forma compulsiva en que muchos críticos liberales–democráticos de Heidegger intentan demostrar que su filiación nazi no fue un mero error ocasional, sino que estaba en consonancia con los propios fundamentos de su pensamiento: es como si esta consonancia nos permitiera desdeñar las teorías de Heidegger y, por tanto, nos evitara el esfuerzo de *pensar* con y a través de Heidegger, de enfrentarnos a las incómodas preguntas que planteó sobre principios tan básicos de la modernidad como «el humanismo», «la democracia», «el progreso», etc. Una vez borrado Heidegger de la fotografía, podemos seguir, como si tal cosa, con nuestra inquietud habitual sobre los problemas éticos de la biogenética, sobre cómo reconciliar la mundialización capitalista con una vida en común y con sentido; en suma, podemos dejar de enfrentarnos a lo que hay de verdaderamente nuevo en la mundialización y los descubrimientos biogenéticos y continuar calibrando estos fenómenos con las medidas de antaño, con la loca esperanza de lograr una síntesis que nos permita conservar lo mejor de ambos mundos.

Pero esto, claro está, no significa, en modo alguno, que debamos rehabilitar la

defensa habitual del episodio nazi de Heidegger, la cual todavía sigue –y no es de sorprenderla absurda fórmula: (1) Heidegger nunca fue en realidad un nazi, sólo accedió a ciertos compromisos superficiales para salvaguardar lo que pudiera salvaguardarse de la autonomía universitaria; al advertir que esta táctica no funcionaba, dimitió y se apartó de la vida pública. (2) Heidegger fue, durante cierto tiempo, un nazi sinceramente comprometido con la causa; sin embargo, no sólo se apartó de ella cuando se dio cuenta de su grave error, sino que, además, la familiaridad con el poder nazi le permitió, precisamente, penetrar en el nihilismo de la tecnología moderna, entendido como el despliegue de la voluntad de poder incondicional. (3) Heidegger fue un nazi y no se le puede hacer ningún reproche por ello: a principios de los años treinta, ésa era una elección perfectamente legítima y comprensible. La última posición es la de Ernst Nolte y vale la pena recordar en este punto su libro sobre Heidegger, que volvió a dar impulso al interminable debate sobre «Heidegger y la política»; lejos de buscar excusas para la tristemente famosa elección política de Heidegger en 1933, Nolte la justifica, o, como mínimo, la desdemoniza convirtiéndola en una elección viable y con sentido. Contra los defensores de Heidegger al uso, quienes repiten sin cesar que el compromiso nazi de Heidegger fue un error personal sin consecuencias esenciales en su pensamiento, Nolte acepta la tesis básica de los críticos de Heidegger, según la cual esa elección política tuvo repercusiones en su obra, pero introduce un pequeño giro: en lugar de problematizar su pensamiento, justifica esa elección como una opción justificable a finales de los años veinte y principios de los treinta ante el caos económico y la amenaza del comunismo:

> En la medida en que Heidegger se resistió al intento de solución [comunista], tuvo, como muchos otros, razón histórica […]. Al comprometerse con la solución [nacionalsocialista], tal vez se convirtiera en un «fascista», pero de ningún modo eso le priva, desde el principio, de razón histórica[113].

Mark Wrathall ofrece una formulación modélica de la segunda posición:

> La obra que Heidegger elaboró tras la guerra se dirigió en cierta medida a superar la ingenuidad política que desembocó en su desastroso compromiso con el nacionalsocialismo. Lo hizo, en primer lugar, expresándose con mayor claridad que hasta ese momento sobre los peligros del mundo moderno, los cuales le llevaron a pensar que necesitamos una nueva apertura del mundo. Cuando logró articular el peligro de la modernidad de modo que descansara en la tecnología, quedó claro que el nacionalsocialismo no había sido más que otro movimiento tecnológico moderno (aun cuando empleara la tecnología con propósitos reaccionarios)[114].

Este pasaje es mucho más rico de lo que parece a primera vista. En él, las palabras cruciales son las inocuas «más que otro»: ¿acaso la premisa subyacente no es la de que «incluso el mejor de los proyectos políticos, el intento más radical de oponerse al nihilismo, no fue más que otro movimiento nihilista atrapado en la tecnología»? Aquí el nazismo pierde todo su horror, no es «más que otro» ejemplar de la serie, la diferencia es ontológicamente insignificante (motivo por el cual, según

Heidegger, la victoria de los aliados en la Segunda Guerra Mundial no decidió nada, en realidad). Llegado este punto, cabe recordar la referencia de Heidegger a las famosas líneas de Holderlin: «Allí donde está el peligro, crece también la salvación [*das Rettende*]»–, para superar el peligro, hay que llevarlo al extremo; en suma, para llegar a la verdad ontológica, Heidegger tuvo que errar ónticamente. Por tanto, cuando Wrathall afirma, en relación con el compromiso nazi de Heidegger: «Es, como mínimo, desconcertante que Heidegger –quien afirmaba haber penetrado como nadie en el decurso de la Historia mundial– demostrase tal ceguera frente la magnitud de los acontecimientos que se desarrollaban ante sus ojos»[115], un heideggeriano podría fácilmente dar la vuelta al argumento: la ceguera «óntica» a la verdad del régimen nazi fue una condición positiva para la penetración «ontológica». Sin embargo, cuando los defensores de Heidegger afirman que su familiaridad con el ejercicio nazi del poder fue precisamente lo que le permitió penetrar en el nihilismo de la tecnología moderna, entendido como el despliegue de la voluntad de poder incondicional, ¿no recuerda esta línea de defensa a la actitud de la típica prostituta metida a predicadora, la cual, tras su conversión, ataca con ferocidad los pecados carnales afirmando que sabe por experiencia propia lo destructivos que son? Steve Füller escribe lo siguiente:

> Resulta irónico que la talla intelectual de Heidegger haya quedado acrecentada por la inveterada costumbre de «aprender del adversario» en la que los vencedores se complacen tras la guerra. En este sentido, el «genio» político de Heidegger tal vez radique en haberse mantenido fiel a los nazis el tiempo suficiente para que los americanos lo descubrieran durante la desnazificación, pero sin que lo considerasen un criminal de guerra intocable, cuyas obras había que prohibir. Los rivales existencialistas de Heidegger, antinazis a ultranza cómodamente instalados en los países aliados, nunca fueron objeto de un escrutinio tan minucioso ni tampoco se inclinaron luego por esa mística de la profundidad y el peligro[116].

Hay verdad en estas líneas, pero es más compleja que la afirmación de que Heidegger tuvo simplemente suerte a la hora de lograr que su compromiso con los nazis tuviera el calado justo: la verdad que resulta difícil de admitir es que Heidegger es «grande» *no a pesar de su compromiso nazi, sino a causa de él*, y que dicho compromiso es un elemento esencial de su «grandeza». Imaginémonos un Heidegger sin esa etapa o uno que, tras la Segunda Guerra Mundial, hubiera hecho lo que muchos colegas esperaban, a saber: renunciar públicamente a su compromiso con los nazis y pedir perdón por él. ¿No hubiera eso ocultado en cierto modo la radicalidad de su discernimiento? ¿No le hubiera limitado a ocuparse de los problemas políticos humanitarios que tan implacablemente despreciaba? Miguel de Beistegui hace una observación perspicaz sobre la ambigüedad fundamental de la desilusión de Heidegger respecto del nazismo: su «resignación y su desilusión ante lo que –hasta el final de sus días y un tanto apesadumbrado por no haberse desarrollado plenamente– llamó “el movimiento”»[117]. ¿No es, sin embargo, por esta razón por la que el posterior apartamiento de Heidegger de todo compromiso político no se puede

concebir tampoco sólo desde el punto de vista de su penetración en el nihilismo de la política contemporánea? De Beistegui concluye su libro con la afirmación de que Heidegger

> no tropezó dos veces con la misma piedra [la de la creencia en el poder redentor del compromiso político]: tras haberse quemado los dedos con la política y haber perdido sus ilusiones con el fracaso del nazismo a la hora de llevar a término un proyecto de magnitud onto–fatídica, sus esperanzas quedaron depositadas en los recursos ocultos del pensamiento, el arte y la poesía, cuyo poder histórico y fatídico consideraba mucho mayor que el de la política[118].

Pero ¿no es la negativa de Heidegger a tropezar dos veces en la piedra del compromiso político y, por consiguiente, a volver a quemarse los dedos, un modo negativo de continuar melancólicamente apegado al «movimiento» nazi? (Su negativa a volver a participar en la política fue, por tanto, similar a la del amante desengañado que, tras el fracaso de la relación, rechaza el amor como tal y evita todas las relaciones posteriores, con lo que confirma de forma negativa que sigue apegado a la relación fallida). ¿No descansa dicha negativa en la premisa de que el nazismo seguía siendo para Heidegger al final de sus días el único compromiso político que al menos trató de plantear el problema apropiado, con lo que el fracaso del nazismo era el fracaso de la política como tal? A Heidegger nunca se le pasó por la cabeza proponer –quiero decir, al modo liberal– que el fracaso del movimiento nazi fue simplemente el fracaso de cierto tipo de compromiso que confiaba a la política la tarea de realizar «un proyecto de magnitud onto–fatídica», de modo que la lección que cabía extraer era, sencillamente, la de la conveniencia de un compromiso político más *modesto*. Dicho de otro modo, ¿y si, a partir del fracaso de la experiencia política de Heidegger, se extrajera la conclusión de que a lo que hay que renunciar es a la esperanza de que un compromiso político tenga consecuencias ontológicas y fatídicas y de que hay que limitarse a participar en la política «meramente óntica», la cual, lejos de ocultar la necesidad de hacer una reflexión ontológica más profunda, abre, precisamente, el espacio desde el que ésta puede llevarse a cabo? ¿Y si ni siquiera en sus últimos años Heidegger hubiera aprendido la lección definitiva de su periodo nazi, al expresar sus dudas acerca de si la democracia era el sistema político más ajustado a la esencia de la tecnología moderna, y, por tanto, albergar aún la esperanza de encontrar un compromiso político (óntico) más ajustado al proyecto ontológico de la tecnología moderna, es decir, que estuviera al nivel de ésta? (Nuestra premisa, por supuesto, es que el compromiso liberal no es la única opción: Heidegger tenía razón al dudar de la democracia liberal; lo que se negaba a considerar era la posibilidad de un compromiso izquierdista radical).

Ahí reside la importancia del vínculo entre Heidegger y Hannah Arendt: lo importante de la compleja relación entre ambos es la tan denostada aversión de Heidegger por el liberalismo y la democracia (liberal), que siempre, hasta su muerte, rechazó por «inauténticos», no la idiosincrasia de sus relaciones personales. Arendt no sólo era el opuesto de Heidegger como la mujer lo es del hombre y el judío

«mundano» lo es del alemán «provinciano», sino que, además (cosa mucho más importante), fue *la primera liberal heideggeriana*, la primera que trató de unir las ideas de Heidegger con el universo democrático–liberal. Desde luego, si nos fijamos con más atención, resulta fácil discernir lo que permitió a Arendt abrazar el liberalismo manteniéndose esencialmente fiel a las ideas de Heidegger: su posición antiburguesa, su desprecio crítico de la política entendida como la política «de un grupo de interés», como la expresión de la sociedad competitiva y de consumo de la burguesía. Compartía con los conservadores su enorme insatisfacción con la falta de heroísmo y la orientación pragmático–utilitaria de la sociedad burguesa:

> Tachar simplemente de arrebato nihilista esta insatisfacción violenta con el periodo prebélico y con los intentos subsiguientes de restaurarlo (insatisfacción que abarca desde Nietzsche hasta Sorel y Pareto, desde Rimbaud y T. H. Lawrence hasta Jünger, Brecht y Malraux, desde Bakunin y Necháyev hasta Aleksandr Blok) es pasar por alto hasta qué punto puede estar justificado el asco ante una sociedad absolutamente impregnada por las actitudes ideológicas y las normas morales de la burguesía[119].

La oposición a la que Arendt apela en este texto es la existente entre el *atojen* y el *bourgeois*: el primero vive en la esfera política del compromiso público en pro del bien común, participa en los asuntos públicos, mientras que el segundo es el utilitario egoísta, absolutamente inmerso en el proceso de producción, que reduce las otras dimensiones de la vida a su capacidad de permitir que este proceso se lleve a cabo sin problemas. Para decirlo con Aristóteles, es la oposición que se da entre *praxis* y *póiesis*, entre el «alto» ejercicio de las virtudes en la vida pública y el «bajo» carácter instrumental del trabajo, cuyo eco no sólo reverbera en la distinción de Habermas entre acción comunicativa y actividad instrumental, sino en el concepto de Acontecimiento elaborado por Badiou (y en su negativa concomitante de que en el ámbito de la producción haya lugar para el Acontecimiento). Recuérdese que Arendt describe, con palabras dignas de Badiou, la suspensión de la temporalidad como la característica ontológica definitoria de la acción política óntica: la acción, comprendida como la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo «surgido de la nada», irreductible a una reacción estratégica calculada ante una situación dada, sucede en el *desfase* no temporal entre el pasado y el futuro, en el hiato entre el final del viejo orden y el comienzo del nuevo, que en la historia es justamente el momento de la revolución[120]. Desde luego, tal oposición plantea una pregunta fundamental, formulada por Robert Pippin:

> ¿Cómo puede Arendt separar lo que admira en la cultura burguesa (su constitucionalismo, su afirmación de los derechos humanos fundamentales, su igualdad ante la ley, su insistencia en la existencia de un ámbito privado de la vida humana al margen de lo político, su tolerancia religiosa) y condenar aquello con lo que no comulga (su secularismo, su asunción cínica de la generalización del interés propio, la perversa influencia del dinero en los valores humanos, sus tendencias despolitizadoras y la amenaza que supone para la tradición y el sentido del arraigo)?[121].

Dicho de otro modo, ¿no estamos ante dos facetas del mismo fenómeno? Por

tanto, no es de extrañar que, cuando se presiona a Arendt para que ofrezca un bosquejo del auténtico «cuidado del mundo» como práctica política no contaminada por el utilitario cálculo pragmático de intereses, sólo pueda evocar formas de auto–organización en situaciones revolucionarias, desde la temprana tradición americana de las reuniones ciudadanas en los ayuntamientos, hasta los consejos revolucionarios de la revolución alemana. No es que no tenga justificación política para evocar tales ejemplos; el problema es que son «utópicos», que no es posible reconciliarlos con el sistema político democrático–liberal al que Arendt permanece fiel. Dicho de otro modo, ¿no es, en lo que respecta a la democracia liberal, víctima Arendt de la misma ilusión que los comunistas democráticos, quienes, dentro del «socialismo realmente existente», luchaban por su verdadera sustanciación democrática? Arendt tiene también razón cuando señala (implícitamente contra Heidegger) que el fascismo, aunque sea una reacción a la banalidad burguesa, sigue siendo su negación intrínseca, es decir, sigue dentro del horizonte de la sociedad burguesa: el auténtico problema del nazismo no es que «llegara demasiado lejos» en su *hybris* nihilista–subjetiva a la hora de ejercer el poder total, sino en que *no fue lo bastante lejos*, es decir, en que su violencia fue un *acting–out* impotente que, a la postre, estaba al servicio del propio orden que despreciaba. (Sin embargo, también Heidegger tendría razón al rechazar la política aristotélica de Arendt por no tener radicalidad suficiente para desligarse del espacio nihilista de la modernidad europea).

Por tanto, Arendt habría estado justificada al oponerse a la simplona versión de Pippin de un hegelianismo político contemporáneo; su afirmación básica es la de que, aunque, por supuesto, desde la perspectiva actual el concepto hegeliano de un Estado racional ya no es válido, sus limitaciones son evidentes y habría que abordarlas como lo habría hecho Hegel:

> En un sentido perfectamente obvio y en unos términos históricos que él hubiera aceptado como relevantes desde el punto de vista de su propia filosofía, estaba en un error. Ninguna de esas realizaciones institucionales parece ahora tan estable, racional o incluso receptiva a las reivindicaciones de los sujetos libres como Hegel afirmaba, aun cuando tales críticas se hagan a menudo en nombre de esa libertad. Pero sostengo que la naturaleza de ese error es también hegeliana, pues reside en una falta de compleción, no en que sea un completo desatino[122].

En suma, se trata de la *Aufhebung*, de la autocrítica y la autosuperación inmanentes, de tales soluciones, no de su rechazo de plano… Sin embargo, no puede dejar de sorprender el carácter «formalista» de la fórmula de Pippin: no ofrece ningún ejemplo concreto que la vuelva operativa. Desde luego, la pregunta que se plantea es la de hasta dónde se ha de llegar en esta *Aufhebung* si queremos trasladar el proyecto hegeliano del Estado racional a las condiciones actuales: ¿está «arraigada» la irracionalidad en la sociedad burguesa actual hasta un punto en que la crítica de dicha irracionalidad todavía puede formularse como una defensa de la sociedad burguesa? ¿Hemos de permanecer dentro del capitalismo o debemos arriesgarnos a salir de él? Sin embargo, no es eso lo que preocupa a Heidegger: su paso fundamental en relación

con nuestro crítico momento histórico consiste en subrayar la identidad subyacente de las elecciones (ideológicas, políticas, económicas…) a las que nos enfrentamos:

> Desde el punto de vista de su origen onto–histórico, no hay una diferencia *real* o *fundamental* entre el cristianismo y el bolchevismo, entre el biologismo y el imperialismo característicos del nazismo y las fuerzas del capital (que, en la actualidad, han penetrado en todas las esferas vitales), y entre el vitalismo y el espiritualismo. Ahí reside, en mi opinión, tanto la fuerza como la extraordinaria debilidad y limitación de la posición de Heidegger. Pues, por un lado, nos permite establecer continuidades y complicidades donde pensábamos que había incompatibilidades y trasladar el peso de la diferencia a otro terreno (el del «significado» o la «verdad» del ser), pero, por otro, al revelar tales diferencias como pseudodiferencias, neutraliza las decisiones y elecciones a las que a menudo nos abocan, con lo que borran el espacio tradicional de la política y la ética[123].

Por desgracia, la solución que Beistegui propone para salir de ese atolladero peca de un exceso de sentido común; se trata de un enfoque equilibrado que tiene en cuenta las exigencias legítimas de los dos niveles:

> Al margen de nuestro compromiso con la deconstrucción de la Metafísica y con la lucha para crear nuevas posibilidades de pensamiento y acción más allá de ella, o quizás en sus márgenes, seguimos viviendo en un marco metafísico, tecnológico, y, en consecuencia, debemos seguir comprometidos con la tarea de tomarnos en serio y distinguir correctamente las múltiples diferencias, opciones y situaciones a las que nos enfrentamos en un nivel histórico, político y religioso. […] Al fin y al cabo, la libre relación con la tecnología por la que aboga Heidegger también puede entrañar una participación activa en procesos intrametafísicos, y no sólo una mediación de su esencia. Pues, dentro de la tecnología, hay diferencias de calibre, ante las que no podemos –ni debemos– permanecer ciegos. Con un ojo crítico y otro deconstructivo estaremos mejor equipados para navegar por las aguas de nuestro tiempo, a menudo traicioneras[124].

Pero ¿y si hubiera una disconformidad fundamental entre lo ontológico y lo óntico, de manera que, como dijo Heidegger, quienes alcanzan la verdad en lo ontológico han de errar en lo óntico? ¿Y si, para ver con el ojo ontológico, hay que ser ciego del óntico?

La diferencia ontológica

Cuando Heidegger habla de la no verdad–ocultación–retirada como inherente a la propia verdad–acontecimiento, está pensando en dos cosas diferentes:

1. Por un lado, el modo en que, cuando un hombre está ocupado con los asuntos mundanos, olvida el horizonte de sentido en el que mora e incluso olvida el propio olvido (en este sentido, resulta ejemplar la «regresión» del pensamiento griego que acontece con la aparición de los sofistas: la confrontación con el propio Fundamento de nuestro Ser se convierte en un juego intrascendente con diversas líneas de argumentación, ninguna de las cuales guarda intrínsecamente relación con la Verdad).
2. Por otro lado, el modo en que este propio horizonte de sentido, en la medida en que es un Acontecimiento propio de la época, aparece sobre el trasfondo

del imponderable Misterio de su aparición –y, por tanto, lo oculta–, como un claro en el bosque rodeado por la negra espesura de los árboles.

La misma ambigüedad se repite en relación con la Tierra como aquello que se nos resiste, siempre oscura e insondable: «Siempre hay algo que se resiste a nuestros usos, pero los apoya, y ese algo es muy real»[125]. Así que, por un lado, la Tierra designa aquello que se resiste a la totalidad con sentido de un mundo histórico:

> Cuando un mundo trata de volver a la Tierra, encuentra resistencia. En el proceso, la Tierra aparece de una forma determinada, por lo que hace a la resistencia con la que se encuentra el mundo. Al construir la catedral, descubrimos formas particulares en las que nuestros usos están limitados y constreñidos. […] Nuestros mundos, y, por tanto, las relaciones dotadas de sentido con las cosas se basan siempre en algo imposible de explicar desde la perspectiva de la estructura inteligible y dominante del mundo[126].

Sin embargo, por otra parte, lo más impenetrable es *la estructura básica del propio mundo*. Por ejemplo, cuando sostenemos que la modernización de Japón fue deseable porque incrementó el producto interior bruto y la renta per cápita, cabe plantear una pregunta más esencial:

> Pero la cuestión es, precisamente, por qué hay que tener estas preferencias: de preferir el ritmo y el estilo de la vida japonesa premoderna a un incremento de la renta per cápita, el argumento de que Japón debe modernizarse para aumentar el promedio de su renta no sería persuasivo. […] Por tanto, parece que la fuerza del impulso de crear un nuevo mundo y destruir el viejo depende de algo que se aparta de la vista, algo que se está volviendo tan autoevidente como para que no sea objeto de cuestionamiento, a saber: la deseabilidad del propio nuevo mundo. Dicha deseabilidad es terrenal: se aparta del mundo al que sirve de base, pero, al mismo tiempo, lo protege. […] Nuestro mundo descansa en nuestras preferencias más básicas –el gusto por la eficiencia y la flexibilidad–, las cuales se han apartado en gran medida de la vista[127].

Así, pues, la Tierra es o el impenetrable abismo de lo óntico, que aparta del desocultamiento ontológico, o el propio horizonte de ese desocultamiento, invisible por su excesiva autoevidencia: no lo vemos, al ser el propio medio a través del que lo vemos todo. Habría que dar el paso propiamente hegeliano de identificar los dos niveles: el Más Allá y la pantalla–obstáculo que distorsiona nuestro acceso a él. Por tanto, no se trata de un mero error o de una mera confusión de Heidegger, resoluble o corregible mediante la introducción de otra distinción conceptual: un término para la Tierra como la oscuridad de lo que se resiste al desocultamiento, otro para la invisibilidad del propio horizonte de desocultamiento. La oscilación entre ambos niveles define la Tierra.

Eso también significa que la diferencia ontológica no es «maximal», entre todos los seres, el más alto género y otra cosa / algo más / allende, sino, más bien, «minimal», el escaso mínimo de una diferencia que no se da entre cosas, sino entre el mínimo de una entidad y el vacío, la nada. En la medida en que está fundada en la finitud humana, la diferencia ontológica es lo que vuelve imposible una totalización de «Todos los seres»: la diferencia ontológica entraña que el campo de la realidad es

finito. La diferencia ontológica es, en este preciso sentido, «real / imposible»: por citar la determinación del antagonismo de Ernesto Laclau, en ella *la diferencia externa se superpone a la interna*. La diferencia entre las cosas y su Ser es, al mismo tiempo, una diferencia entre las cosas mismas; es decir, la diferencia entre los seres / las entidades y su Apertura, su horizonte de sentido, penetra siempre en el ámbito de los propios seres y lo vuelve incompleto / finito. Ahí reside la paradoja: *la diferencia entre los seres en su totalidad y su Ser precisamente «pasa por alto la diferencia» y reduce el Ser a no ser más que una entidad «más alta»*. El paralelismo entre las antinomias de Kant y la diferencia ontológica de Heidegger reside en que, en los dos casos, hay que remitir el desfase (fenoménico / nouménico; óntico / ontológico) al no–Todo del propio ámbito óntico–fenoménico. Sin embargo, la limitación de Kant consistió en que no fue capaz de asumir por completo esta paradoja de la finitud como constitutiva del horizonte ontológico: a la postre, redujo el horizonte trascendental al modo en que la realidad se presenta ante un ser finito (el hombre), todo ello situado en el ámbito más abarcador de la realidad nouménica.

Hay en esto un claro vínculo con lo Real lacaniano, que, en su nivel más radical, es la x repudiada que distorsiona anamórficamente nuestra visión de la realidad: al mismo tiempo, es la Cosa a la que no resulta posible acceder directamente, la Cosa que elude nuestra comprensión *y* la pantalla distorsionada que nos hace equivocarnos de Cosa. Para ser más precisos, lo Real es, a la postre, el propio cambio de perspectiva que lleva del primer punto de vista al segundo. Recuérdese el conocido análisis adorniano del carácter antagonista del concepto de sociedad: en una primera aproximación, la división entre los dos conceptos de sociedad (la versión anglosajona individualista–nominalista y el concepto organicista durkheimiano de sociedad como totalidad preexistente a los individuos) parece irreductible; es como si estuviéramos ante una verdadera antinomia kantiana que no se puede resolver mediante una «síntesis dialéctica» superior y que eleva a la sociedad a una inaccesible Cosa–en–sí. Sin embargo, en una segunda aproximación, sólo cabe tomar nota de que esta radical antinomia, obstáculo aparente para nuestro acceso a la Cosa, *es ya la cosa misma*; la característica fundamental de la sociedad actual *es* el antagonismo irreconciliable entre la Totalidad y el individuo. Eso significa que, a la postre, la categoría de lo Real es puramente paraláctica y, en cuanto tal, no sustancial: en sí misma no tiene densidad sustancial, es un mero hiato entre dos puntos de perspectiva, perceptible sólo al pasar de uno a otro. Así, pues, lo Real como paralaje es lo opuesto del concepto (lacaniano) al uso de lo Real, entendido como aquello que «siempre vuelve a su sitio», es decir, como aquello que permanece idéntico a sí mismo en todos los universos (simbólicos) posibles: lo Real como paralaje es más bien lo que explica la propia *multiplicidad* de las apariencias de lo Real subyacente, siempre idéntico a sí mismo; no es el núcleo duro que siempre es lo Mismo, sino el hueso duro de la contención, que pulveriza la mismidad en una multitud de apariencias. En un primer momento, lo Real es el imposible núcleo duro al que no podemos enfrentarnos

directamente, sino sólo a través de las lentes de una multitud de ficciones simbólicas, de formaciones virtuales. En un segundo momento, dicho núcleo es puramente virtual, realmente inexistente, una X que sólo cabe reconstruir de modo retroactivo, a partir de la multitud de formaciones simbólicas que constituyen «todo lo verdaderamente existente».

Por lo visto, Heidegger no estaba dispuesto a sacar todas las consecuencias de este necesario doble sentido de la «desocultación», cosa que, para decirlo de forma tajante, lo hubiera obligado a aceptar que la «diferencia ontológica» no es en el fondo más que una fisura en el orden óntico (idea, por cierto, estrictamente paralela a la crucial admisión hecha por Badiou de que el Acontecimiento no es en el fondo más que una torsión en el orden del Ser). Esta limitación del pensamiento de Heidegger da lugar a diversas consecuencias filosóficas y ético–políticas. Filosóficamente, conduce a Heidegger al concepto de destino histórico, que ofrece diferentes horizontes de desocultación del Ser, destino que no puede ni debe estar influido o ser dependiente en modo alguno por ocurrencias ónticas. Etico–políticamente, explica la indiferencia de Heidegger (no meramente ética, sino propiamente ontológica) ante el Holocausto, la idea de que se trata simplemente de un caso más de enajenación tecnológica de la vida (como se afirma en el tristemente célebre pasaje de la conferencia sobre la técnica): reconocer la categoría extraordinaria / excepcional del Holocausto equivaldría a reconocer en él un trauma que quebranta las propias coordenadas ontológicas del Ser. ¿Lo convierte dicha indiferencia en un nazi?

¿La huella del delito de Heidegger?

Hay dos seminarios de Heidegger que rompen claramente con la imagen oficial de un Heidegger comprometido sólo externamente con el régimen nazi para salvar lo que pudiera de la autonomía universitaria: *Uber Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (Sobre la esencia y el concepto de Naturaleza, Historia y Estado,* verano de 1933–1934, protocolo conservado en la Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar) y *Hegel, über den Staat (Hegel, sobre el Estado*, verano de 1934–1935, protocolo conservado también en la DLA). Es elocuente que el primero *no* esté incluido en las *Gesamtausgabe* oficiales de Klostermann Verlag, cosa que vuelve problemático el título de «edición completa». Estos dos seminarios son lo más parecido que puede haber a la huella del delito, pues representan precisamente lo que, según la *doxa* heideggeriana oficial, ni ocurrió ni pudo ni debió haber sucedido: un apoyo completo al nazismo formulado y cimentado en el proyecto filosófico heideggeriano más esencial. (Sin embargo, un filósofo no tiene por qué invertir demasiado tiempo en la búsqueda de huellas del delito: sólo confirman lo que ya está presente en la estructura formal de un pensamiento). Sin embargo, no hay que perder la calma demasiado rápido y caer en la condena liberal al uso: el error de Heidegger no es tan fácil de localizar como puede parecer. La atmósfera de las referencias

políticas que hace Heidegger en sus textos y cursos de los años treinta (los ejemplos que emplea, etc.) es, como cabe esperar, ominosa; baste recordar el principio del párrafo en el que se pregunta por el ser de un Estado: «Un Estado *es*. ¿En qué consiste su ser? En que la policía del Estado detiene a un sospechoso […]»[128]. El propio ejemplo que emplea para ilustrar lo que Hegel quiere decir al afirmar la identidad especulativa de lo racional y lo real es, de nuevo, ominoso: «El tratado de Versalles es real, pero no racional»[129].

El punto de partida de Heidegger es una defensa de Hegel contra la famosa afirmación de Carl Schmitt de que Hegel murió en 1933, cuando Hitler tomó el poder: «Se ha dicho que Hegel murió en 1933; al contrario, sólo entonces empezó a vivir»[130]. ¿Por qué? Heidegger respalda la tesis de Hegel según la cual el Estado es la forma más elevada de existencia social: «La más alta actualización del ser humano se produce dentro del Estado»[131]. Incluso «ontologiza» directamente el Estado, al definir la relación entre el pueblo y el Estado como una diferencia ontológica: «El pueblo, lo existente, tiene una relación completamente determinada con su ser, con el Estado»[132].

Sin embargo, en seguida queda claro que Heidegger sólo necesita a Hegel para afirmar el «Estado total» nazi contra la idea liberal del Estado como el medio de regular la interacción de la sociedad civil; da su visto bueno al despliegue hegeliano de la limitación del Estado «externo», el «Estado de necesidad», el «Estado del Entendimiento», el sistema de la sociedad civil[133]: «No podemos comprender lo que Hegel entiende por libertad, si la concebimos como una determinación esencial de un Yo singular. […] La libertad sólo es real allí donde hay una comunidad de “yoes”, de sujetos»[134]. Ahora bien, Hegel entiende por libertad *también* eso: insiste en el principio «moderno» del «derecho infinito» del individuo. Para Hegel, la sociedad civil es *el* gran logro moderno, la condición de la libertad real, la «base material» del reconocimiento mutuo, y su problema es precisamente cómo *unir* la unidad del Estado y la mediación dinámica de la sociedad civil sin restringir los derechos de la sociedad civil. El joven Hegel, sobre todo en su *System der Sittlichkeit*, seguía fascinado por la *polis* griega, concebida como la unidad orgánica de individuo y sociedad: en ella, la sustancia social aún no se opone a los individuos como una legalidad fría, abstracta, objetiva, impuesta desde fuera, sino que es la unidad viva de las «costumbres», de una vida ética colectiva en la que los individuos están «en casa», al reconocerla como su propia sustancia. Desde esta perspectiva, la fría legalidad universal es regresiva en comparación con la unidad orgánica de las «costumbres»: ésa es la regresión que se produce al pasar de Grecia al Imperio romano. Aunque Hegel concedió pronto que había que aceptar la libertad subjetiva de la modernidad y que la unidad orgánica de la *polis* estaba perdida para siempre, insistió, sin embargo, en la necesidad de algún tipo de vuelta a la unidad orgánica renovada, a una nueva *polis* que, en contrapartida, ofrecería a los individuos un

sentido más profundo de solidaridad social y unidad orgánica, por encima de la interacción «mecanicista» y la competitividad individualista de la sociedad civil.

El paso crucial de Hegel a la madurez se produce cuando de verdad «abandona el paradigma de la *polis*»[135] mediante una reconceptualización del papel de la sociedad civil. En primer lugar, la sociedad civil es para Hegel el «Estado del Acuerdo», el Estado reducido al aparato policial que regula la interacción caótica de los individuos, dedicados a sus propios intereses egoístas: esta concepción individualista–atomista de la libertad y la concepción del orden legal como una imposición a los individuos destinada a limitar externamente su libertad son estrictamente correlativas. Así, pues, surge la necesidad de pasar de este «Estado del Acuerdo» a un verdadero «Estado de la Razón», en el que las disposiciones subjetivas de los individuos están en armonía con el Todo social y los individuos reconocen la sustancia social como suya propia. El paso crucial acontece cuando Hegel desarrolla plenamente el papel mediador de la sociedad civil: el «sistema de dependencia multilateral», cuya forma moderna por antonomasia es la economía de mercado, el sistema en el que lo particular y lo universal están separados y opuestos, en el que todos los individuos sólo persiguen sus objetivos privados, en el que la unidad social orgánica se descompone en una mecánica interacción externa, que es en sí misma ya la reconciliación de lo particular y lo universal en forma de la famosa «mano invisible» del mercado, gracias a la cual, al perseguir el interés a expensas de los demás, todos los individuos contribuyen al bienestar de todos. Por tanto, no es que sencillamente cada cual deba superar la interacción mecánica / externa de la sociedad civil en una unidad orgánica más alta: la sociedad civil y su desintegración desempeñan un papel mediador crucial, de modo que la auténtica reconciliación (que no abóle la libertad subjetiva moderna) debe reconocer que esta desintegración es ya en sí misma su opuesto, una fuerza de integración. Así, pues, la reconciliación es radicalmente *inmanente*: entraña un cambio de perspectiva a lo que primero parece una desintegración. Dicho de otro modo, en la medida en que la sociedad civil es la esfera de la alienación, de la separación entre la subjetividad persistente en su individualidad abstracta y el orden social objetivo que se opone a ella como una necesidad externa que coarta su libertad, hay que encontrar los recursos para la reconciliación *en esa misma esfera (en lo que, en esa esfera, parece «a primera vista lo menos espiritual, lo más alienante: el sistema de necesidades»*[136]), no en el paso a una esfera «superior». La estructura de esta reconciliación en el Hegel de madurez vuelve a ser la del chiste de Rabinovich: «Hay dos razones por las que la sociedad moderna está reconciliada consigo misma. La primera es la interacción dentro de la sociedad civil…». «¡Pero esa interacción es una lucha continua, el propio mecanismo de desintegración, de competencia despiadada!». «Bueno, ésa es la segunda razón, pues esa lucha y esa competencia hacen que los individuos sean completamente interdependientes y, por tanto, crea el vínculo social por antonomasia…».

Ahora cambia todo el panorama: ya no es que la *Sittlichkeit* de la *polis* se

desintegre por la influencia corrosiva de la abstracta individualidad moderna en sus múltiples modalidades (la economía de mercado, el protestantismo, etc.), ya no es que haya que restaurar, aunque no se sepa cómo, esta unidad en un nivel superior: lo esencial de los análisis de la Antigüedad que hizo Hegel, cuyo mejor ejemplo son sus repetidas interpretaciones de *Antigona*, es que la propia *polis* griega estaba ya marcada, atravesada, por fatales antagonismos inmanentes (público–privado, masculino–femenino, humano–divino, hombres libres–esclavos, etc.) que desmienten su unidad orgánica. El individualismo universal abstracto (el cristianismo), lejos de causar la desintegración de la unidad orgánica griega, fue, por el contrario, el primer paso necesario hacia la auténtica reconciliación. En relación con el mercado, resulta que la interacción mercantil, lejos de ser una mera fuerza corrosiva, constituye el proceso mediador que forma la base de la verdadera reconciliación entre lo universal y lo particular: la competencia del mercado une de verdad al pueblo, mientras que el orden orgánico lo divide.

El mejor indicativo de este giro en el Hegel de madurez es la oposición de costumbres y ley: para el Hegel de juventud, la transformación de las costumbres en ley institucionalizada es una regresión desde la unidad orgánica hasta la alienación (la norma ya no se vive como parte de mi naturaleza ética sustancial, sino como una fuerza externa que constriñe mi libertad), mientras que para el Hegel de madurez dicha transformación es un paso crucial hacia adelante, que crea y sostiene el espacio de la libertad subjetiva moderna[137]. Es en completa oposición a estas ideas hegelianas como Heidegger desarrolla su concepto de un «Estado total»:

> Estamos hablando de un Estado *total*. Dicho Estado no es un dominio particular (entre otros), un aparato que está para proteger a la sociedad (del Estado mismo), un dominio con el que sólo han de vérselas algunos[138].
>
> […] por tanto, el pueblo desea y ama al Estado como su propia forma y manera de ser pueblo. Al pueblo lo domina el esfuerzo por lograr el Estado, el *eros* por el Estado[139].

Desde luego, este Eros entraña una personificación: el amor es siempre amor del Único, del Líder:

> El Estado–*Führer* –el que tenemos– entraña la realización del desarrollo histórico: la actualización del pueblo en el *Führer*[140]
>
> La voluntad del líder es lo único que convierte a otros en seguidores suyos; la comunidad surge de esa relación de seguimiento. El servicio y el sacrificio de los seguidores se originan en esta conexión viva, no en la obediencia a las obligaciones impuestas por las instituciones[141].
>
> El líder tiene algo que hacer con la voluntad del pueblo; esta voluntad no es la suma de las voluntades individuales, sino el Todo de una autenticidad primordial. La cuestión de la conciencia–de–la–voluntad de una comunidad constituye un problema en todas las democracias, que sólo es posible resolver de forma fructífera cuando se reconoce la voluntad del líder y la voluntad del pueblo en su esencialidad. En el presente, nuestra tarea es orientar la relación fundadora de nuestro ser *común* en la dirección de esta realidad del pueblo y el líder, en la que, como tal realidad, no se puede separar a uno del otro. Sólo cuando esta idea básica se afirma en su aspecto esencial mediante su aplicación, es posible el verdadero liderazgo[142].

De nuevo, esto es absolutamente opuesto a Hegel, para quien la máxima autoridad de un Estado racional no debe ser un líder, sino un rey. ¿Por qué? Examinemos la (tristemente) célebre deducción que permite a Hegel afirmar la necesidad racional de la monarquía hereditaria: hay que completar la cadena burocrática del conocimiento con la decisión del rey, entendida como la «objetividad absolutamente concreta de la voluntad» que «reabsorbe todas las particularidades en su propia identidad, pone fin a la consideración de los pros y de los contras en la que oscila perpetuamente –ahora en este sentido, ahora en el otro– y, al decir "Es mi deseo", toma su decisión e inaugura toda actividad y realidad»[143]. Por eso, «la concepción del monarca» es, «de todas las concepciones, la más ardua para el raciocinio, v. g., para el método de reflexión empleado por el Entendimiento»[144]. En el siguiente párrafo, Hegel elabora en mayor medida esta necesidad especulativa del monarca:

> Esta identidad suprema, en la que se concentra la voluntad del Estado, es, considerada en abstracto, una identidad individual y, por tanto, individualidad inmediata. Por consiguiente, su carácter «natural» procede de su propia concepción. En consecuencia, el monarca se caracteriza principalmente por ser este individuo, abstraído del resto de sus características, y este individuo queda elevado a la dignidad de la monarquía de forma inmediata y natural, v. g., mediante su nacimiento en el curso de la naturaleza[145].

El momento especulativo que el Entendimiento no puede captar es «la transición del concepto de autodeterminación pura a la inmediatez del Ser y, por tanto, al reino de la naturaleza»[146]. Dicho de otro modo, así como el Entendimiento puede captar bien la mediación universal de una totalidad viva, lo que no puede captar es que *para que esta totalidad se realice, debe adquirir una existencia real en forma de inmediata singularidad «natural»* [147]. Aquí hay que dar al término «natural» todo su peso: así como, al final de la *Lógica*, la automediación completada de la Idea se libera a sí misma de la Naturaleza, se derrumba en la inmediatez externa de la Naturaleza, la automediación racional del Estado ha de adquirir existencia real en una voluntad determinada como directamente natural, no mediada, «irracional» *stricto sensu*.

Al ver a Napoleón cabalgando por las calles de Jena tras la batalla de 1807, Hegel observó que era como si hubiera visto al Espíritu del Mundo a caballo. Los ecos cristológicos de esta observación resultan obvios: con Jesucristo, el propio Dios, el creador de todo nuestro universo, se paseó entre nosotros como un individuo normal. El misterio de la Encarnación es discernible a distintos niveles: incluso en el del juicio especulativo que los padres hacen en relación con sus hijos, cuando dicen: «Ahí va nuestro amor», ejemplo de la inversión hegeliana por la cual se pasa de la reflexión determinada a la determinación reflexiva; ocurre lo mismo cuando un súbdito ve pasearse al rey y dice: «Ahí va nuestro Estado». La evocación de Marx de la determinación reflexiva (en su célebre nota a pie de página del primer capítulo de *El capital*) se queda corta: los individuos piensan que tratan a una persona como a un

rey porque lo es, mientras que, en realidad, sólo lo es porque lo tratan como tal. Sin embargo, lo crucial es que esta «reificación» de una relación social en una persona no se puede desechar como si se tratara de una simple «malinterpretación fetichista»; lo que ese desechar pasa por alto es una cosa a la que, a lo mejor, cabría llamar «lo realizativo hegeliano»: claro que un rey es «en sí mismo» un miserable individuo, claro que sólo es un rey en la medida en que sus súbditos lo tratan como tal; sin embargo, lo importante es que la «ilusión fetichista» que sostiene nuestra veneración de un rey tiene una dimensión realizativa en sí misma: *la propia unidad de nuestro Estado, eso que el rey «encarna», sólo se realiza en la persona de un rey*. De ahí que no baste con insistir en la necesidad de no caer en la «trampa fetichista» y distinguir entre la persona contingente de un rey y lo que representa: lo que el rey representa sólo acontece en su persona, al igual que sucede con el amor de una pareja, el cual (al menos desde cierta perspectiva tradicional) sólo se vuelve real en su progenie.

Hasta aquí, parece que Hegel diga lo mismo que Heidegger; existe, sin embargo, una diferencia crucial, como pone de relieve la adición al parágrafo 280:

> *Adición*: Se suele alegar en contra de la monarquía que vuelve el bienestar del Estado dependiente de la suerte, pues se insiste en que el monarca puede ser inculto, tal vez indigno de ocupar el más alto cargo del Estado, y carece de sentido que ese estado de cosas se mantenga porque sea supuestamente racional. Pero todo esto descansa en un presupuesto trivial: a saber, que todo depende del carácter particular del monarca. En un Estado completamente organizado, se trata sólo del punto culminante de la decisión formal (y de un baluarte natural contra la pasión. En consecuencia, es un error exigir que un monarca tenga cualidades objetivas); sólo tiene que decir «sí» y poner el punto sobre la «i», pues el trono ha de ser tal, que lo más importante de quien lo ocupa no sea su modo de ser particular. […] En una monarquía bien organizada, el aspecto objetivo pertenece a la ley únicamente y al monarca sólo le corresponde dar a la ley el «Es mi deseo»[148].

Lo que en Heidegger falta es esta reducción de la función del monarca a la función puramente formal de poner el punto sobre las íes, es decir, la separación entre lo que hoy llamaríamos los aspectos «descriptivos» y «realizativos» (o, por decirlo al modo de Lacan, la cadena del conocimiento y el «Significante–Amo»): el «aspecto objetivo» del gobierno de un Estado, el contenido de las leyes y medidas (asunto de la burocracia de los especialistas) y su transformación en una decisión «subjetiva» del Estado que debe ser objeto de representación. El concepto de Líder presente en Heidegger confunde precisamente las dos dimensiones que Hegel se esfuerza por mantener separadas. La máxima paradoja del concepto de la monarquía elaborado por Hegel es la de que el rey es la excepción constitutiva que, como tal, garantiza la igualdad legal universal de todos los súbditos; no es de extrañar que, a diferencia de Hegel, Heidegger rechace explícitamente la igualdad en beneficio de una «jerarquía de categorías» impuesta por el Líder:

> El poder pertenece a la dominación, la cual crea una jerarquía de categorías mediante la imposición de la voluntad de quien gobierna, en la medida en que es realmente poderoso, v. g., en la medida en que dispone de aquellos que se encuentran bajo su dominio[149].

Heidegger –con todos mis respetos a quienes lo acusan de obviar los aspectos «crueles» de la vida en la antigua Grecia (el esclavismo, etc.)– llama abiertamente la atención sobre la circunstancia de que «la categoría y el dominio» se fundan directamente en una apertura del ser, y en que, por tanto, ofrecen un fundamento ontológico directo a las relaciones sociales de dominio:

> Quienes en la actualidad se ocupan de cuando en cuando y con entusiasmo desmedido de la *polis* de los griegos no deberían eliminar este aspecto; de lo contrario, el concepto de *polis* se vuelve fácilmente inocuo y sentimental. Lo que ocupa la categoría más alta es lo más fuerte. Por tanto, el Ser, el *logos*, la armonía reunida, no es fácilmente alcanzable para todos los hombres al mismo precio, sino que se oculta, por oposición con esa armonía que es siempre una mera igualación, una eliminación de la tensión, una nivelación[150].

Así, pues, ¿quién es el enemigo de este orden jerárquico? La cabeza de Jano del igualitarismo no jerárquico, con sus dos caras, el individualismo liberal–burgués y el igualitarismo comunista, fundado en la espiritualidad «judeocristiana», que, por consiguiente, es el fundamento y la fuente común de las dos corrientes opuestas de la política moderna:

> Conforme a su naturaleza, el dominio *judeocristiano* juega a un doble juego, pues toma simultáneamente partido por la «dictadura del proletariado» y por la lucha cultural democrática–liberal: durante cierto tiempo, ese doble juego seguirá ocultando nuestra actual pérdida de raíces y nuestra incapacidad para tomar decisiones esenciales[151].

Heidegger da incluso un paso más contra la *doxa* democrático–liberal: en la alternativa entre el comunismo y el liberalismo, el liberalismo democrático «inglés» es la opción más peligrosa: «La forma cristiano–burguesa del “bolchevismo” inglés es la más peligrosa. Sin su aniquilación, la época moderna seguirá en pie»[152].

La desconfianza ante la democracia es un rasgo constante del pensamiento de Heidegger, incluso tras la *Kehre*; lo encontramos en sus conferencias sobre Nietzsche de 1936–1937 (en las que escribió que «Europa siempre quiere aferrarse a la “democracia” y no quiere ver que en ella encontraría una muerte segura»[153]), como también en la entrevista con el *Spiegel* publicada póstumamente, en la que expresó sus dudas acerca de que la democracia fuera la forma política que encajara mejor con la tecnología moderna.

Repetición y novedad

Volvemos a la idea de Chesterton de ocultar un muerto en una pila de cadáveres: cuando se condena todo el edificio filosófico de Heidegger por «fascista», se enmascara la incapacidad para identificar *un único cadáver* –la característica ideológica singular que dio un toque fascista a todas los demás–, al amontonar una *pila* de cadáveres llamada «el pensamiento fascista de Heidegger». En este sentido, se concede demasiado al enemigo: no hay nada «intrínsecamente fascista» en los

conceptos de decisión, repetición, aceptación del destino propio, etc. (o, por ceñirse más a la política «normal», en los conceptos de disciplina de las masas, sacrificio del individuo en pro de la colectividad, etc.). En suma, no hay que dejar que el enemigo delimite el terreno de la batalla y lo que en ella se juega, pues, de lo contrario, acabaremos oponiéndonos abstractamente a él, al apoyar una copia negativa de lo que desea. Para ser absolutamente claro y brutal, hay que aprender una enseñanza de la respuesta que dio Goering, a principios de los años cuarenta, a un fanático nazi que le preguntó por qué protegía a un conocido judío e impedía así que lo deportaran: «¡En esta ciudad yo decido quién es judío!» (respuesta, por cierto, atribuida ya a muchas otras autoridades alemanas que protegieron selectivamente a ciertos judíos, desde Bismarck hasta Karl Lüger). En esta ciudad, nosotros somos quienes decidimos lo que es la izquierda, así que haremos caso omiso de las acusaciones liberales de «incoherencia». Por ejemplo, en su reseña de *Diarios de motocicleta* , una película sobre el Che Guevara, Paul Berman planteó la siguiente crítica:

> Toda la película, tanto en su concepto como en su tono, rezuma un culto cristológico del martirio, un culto de la adoración de la persona espiritualmente superior que camina hacia la muerte; precisamente, el tipo de adoración que la Iglesia católica latinoamericana promovió durante varios siglos con consecuencias lamentables. La rebelión contra el catolicismo reaccionario que plantea la película es una expresión del catolicismo reaccionario. Las iglesias de Latinoamérica están llenas de espantosas estatuas de santos sangrantes. Ese mismo aire masoquista aparece en las numerosas escenas de la película en las que vemos al joven Che tosiendo inconteniblemente a causa del asma y bañándose en agua fría para ponerse a prueba[154].

Ante esto, cabría responder, sencillamente: «De acuerdo, pero ¿y qué?». ¿Por qué la política revolucionaria no debería apoderarse del culto católico del martirio? Y no habría que temer llegar hasta (lo que para muchos liberales sería) el extremo y decir lo mismo acerca de Leni Riefenstahl. Su obra parece prestarse a una interpretación teleológica, avanzar hacia su negra conclusión. Empezó rodando *Bergfilme*, que celebraba el heroísmo y el esfuerzo físico del alpinismo en condiciones extremas; siguió con sus dos documentales nazis, que celebraban las modalidades política y deportiva de la disciplina corporal, la concentración y la fuerza de voluntad; luego, tras la Segunda Guerra Mundial, en sus libros de fotografías, redescubrió su ideal de belleza corporal y elegante autodominio entre los nuba de África; por último, en sus últimos decenios, aprendió la difícil técnica del submarinismo de profundidad y comenzó a rodar documentales sobre las extrañas formas de vida de las negras profundidades del mar.

Así, pues, parece que nos encontremos ante una trayectoria clara, que va de arriba abajo: empezamos con individuos que tratan de alcanzar cimas montañosas y descendemos gradualmente, hasta llegar al amorfo florecimiento de la vida en los fondos marinos. ¿Y no era lo que en ellos encontró el objeto último de su búsqueda permanente, la eterna vida obscena e irresistible? ¿Y no cabe afirmar eso mismo de su personalidad? De hecho, era como si el temor de sus admiradores ya no fuese el de

cuándo moriría, sino el de *si alguna vez* lo haría: aunque sabíamos racionalmente que su fin estaba próximo, en cierto modo no nos lo acabábamos de creer y estábamos convencidos en secreto de que seguiría adelante para siempre, así que su muerte nos causó verdadero asombro.

A esta continuidad se le suele dar un giro «protofascista», como en el caso ejemplar del famoso ensayo de Susan Sontag sobre Riefenstahl, «Fascismo fascinante». La idea principal es que, incluso en los filmes anteriores y posteriores a los tiempos del nazismo, sus películas articulan una visión de la vida «protofascista»: el fascismo de Riefenstahl es más profundo que su celebración directa de la política nazi, radica ya en su poética vital, previa a toda concepción política, en su fascinación por los cuerpos hermosos que se mueven con disciplina… Quizá sea hora de problematizar este lugar común. Tomemos *Das blaue Licht*: ¿no es posible interpretar la película de la forma exactamente opuesta? ¿No es Junta, la solitaria y salvaje muchacha de las montañas, una paria convertida casi en víctima de un pogromo de los aldeanos que no puede dejar de recordar a las matanzas antisemitas? Tal vez no sea un accidente que Béla Balázs, que por aquel entonces era amante de Riefenstahl y la ayudó a escribir el guión, fuese marxista…

El problema es mucho más general, va mucho más allá de Riefenstahl. Tomemos a una figura completamente opuesta a ella, Arnold Schoenberg: en la segunda parte de sus *Harmonienlehre*, el gran manifiesto teórico que escribió en 1911, desarrolla su oposición a la música tonal de una manera que, de forma superficial, casi recuerda a la de ciertos panfletos antisemitas escritos con posterioridad: la música tonal se ha convertido en un mundo «enfermo», «degenerado», necesitado de limpieza; el sistema tonal ha caído en la «endogamia y el incesto»; los acordes románticos como la séptima disminuida son «hermafroditas», «vagabundos» y «cosmopolitas»… Nada más fácil que afirmar que una actitud tan mesiánico–apocalíptica forma parte de la misma «situación espiritual» de la que nació la «solución final» nazi. Sin embargo, tal es precisamente la conclusión que se debe *evitar*: lo que hace repulsivo al nazismo no es la solución retórica de la solución final *en cuanto tal*, sino el giro concreto que le dio.

Otro tipo popular de esta clase de análisis, más cercano a Riefenstahl, es el del carácter supuestamente «protofascista» de la coreografía de las masas, en las que se muestran los movimientos disciplinados de miles de cuerpos (desfiles, actuaciones de masas en los estadios, etc.); cuando se encuentra el mismo fenómeno en el socialismo, se llega rápidamente a la conclusión de la existencia de una «solidaridad de base» entre los dos «totalitarismos». Tal proceder, verdadero prototipo del liberalismo ideológico, yerra en lo esencial: no sólo esas actuaciones de las masas no son intrínsecamente fascistas; ni siquiera son «neutrales», como si estuvieran a la espera de que se apropiara de ellas la izquierda o la derecha; el nazismo se las robó al movimiento obrero, su auténtico creador. Ninguno de los elementos «protofascistas» es fascista *per se*; lo que los hace «fascistas» sólo es su articulación concreta, o, para

decirlo al modo de Stephen Jay Gould, todos estos elementos fueron «exaptados» por el fascismo. Para decirlo de otra forma, no hay un «fascismo *avant la lettre*», pues *es la propia letra (la nominación) lo que convierte ese amasijo de elementos en el fascismo propiamente dicho*.

En este mismo sentido, hay que rechazar de plano la idea de que la disciplina (desde el autocontrol hasta el entrenamiento gimnástico) es una característica «protofascista»; habría que abandonar el propio predicado «protofascista»: no hay mejor ejemplo de pseudoconcepto cuya función es impedir el análisis conceptual. Cuando decimos que el espectáculo organizado de miles de cuerpos (o, digamos, la admiración por deportes que exigen un esfuerzo intenso y un autocontrol enorme, como el alpinismo) es «protofascista», en realidad no decimos nada, simplemente expresamos una vaga asociación que enmascara nuestra ignorancia. Por tanto, cuando, hace tres décadas, las películas de Kung Fu se hicieron populares (Bruce Lee, etcétera), ¿no era obvio que tratábamos con una genuina ideología obrera de jóvenes cuyo único medio para alcanzar el éxito era el entrenamiento disciplinado de su única posesión, sus cuerpos? La espontaneidad, el «soltarse la melena» de las libertades excesivas, son para quienes pueden permitírselos; quienes nada tienen sólo tienen su disciplina. Lo «malo» de la disciplina corporal –si es que tiene algo de malo– no es el entrenamiento colectivo, sino, más bien, el *footing* y el culturismo, en cuanto parte del mito de la Nueva Era de la realización del potencial interno del propio Yo; no es de extrañar que la obsesión por el cuerpo sea una parte casi obligatoria del paso de los ex izquierdistas radicales a la «madurez» de la política pragmática: de Jane Fonda a Joschka Fischer, el «periodo de latencia» entre las dos fases está marcado por la concentración en el propio cuerpo.

Si volvemos a Riefenstahl, lo que esto significa no es que se deba pasar por alto su compromiso nazi y considerarlo un episodio aislado y desafortunado. El verdadero problema consiste en sostener la tensión que traspasa su obra entera: la tensión entre la perfección artística de sus procedimientos y el proyecto ideológico que los «coopta». ¿Por qué habría su caso de ser diferente del de Ezra Pound, W. B. Yeats y otros artistas modernos con tendencias fascistas que desde hace mucho se han convertido en parte de nuestro canon? Tal vez, la búsqueda de la «auténtica identidad ideológica» de Riefenstahl sea engañosa: tal identidad no existe, Riefenstahl fue genuinamente incoherente, anduvo de aquí para allá, atrapada como estaba en un campo de fuerzas en conflicto.

Para volver a Heidegger, éste no estaba «completamente equivocado» cuando se comprometió con los nazis; lo trágico es que *casi acertó*, al desplegar la estructura de un acto revolucionario y, a continuación, distorsionarla dándole un giro fascista. Donde más se acercó Heidegger a la verdad fue donde más erró, en sus escritos de finales de los años veinte y principios de los años treinta. Así, pues, nuestra tarea consiste en *repetir* a Heidegger y recuperar esta dimensión / potencial perdidos de su pensamiento. En 1937–1938, escribió:

> Lo conservador se queda hundido en lo historiográfico; sólo lo revolucionario alcanza la profundidad de la Historia. Aquí, revolución no significa mera subversión y destrucción, sino levantamiento y recreación de lo acostumbrado, para así poder reestructurar el comienzo. Y como lo original pertenece al comienzo, la reestructuración del comienzo nunca es la pobre imitación de lo que hubo antes; es otra cosa completamente y, sin embargo, lo mismo[155].

¿No es en sí mismo este pasaje una descripción absolutamente pertinente de la revolución, entendida al modo de Benjamín? Recordemos el ejemplo que da Walter Benjamín: la Revolución de Octubre repitió la Revolución francesa y redimió su fracaso, al desenterrar y repetir el mismo impulso. Ya según Kierkegaard, la repetición es «recuerdo invertido», movimiento hacia adelante, producción de lo Nuevo, no reproducción de lo Viejo. No hay contraste más fuerte con el movimiento de la repetición que el de la frase «Nada hay nuevo bajo el sol». Por tanto, no sólo es que la repetición sea (una de las modalidades de) la aparición de lo Nuevo, sino que *lo Nuevo sólo puede aparecer por medio de la repetición*. La clave de esta paradoja reside, claro están, en lo que Deleuze llama la diferencia entre lo virtual y lo real (diferencia que –¿por qué no?– cabe determinar también como la existente entre el Espíritu y la Letra). Pensemos en un gran filósofo como Kant; hay dos maneras de repetirlo: la primera consiste en atenerse a la letra y elaborar en mayor medida su sistema o introducir cambios en él, como hacen los neokantianos (incluidos Habermas y Luc Ferry); la segunda consiste en tratar de recuperar el impulso creativo que el propio Kant traicionó en la realización de su sistema (es decir, conectar con lo que ya «en Kant era más que Kant», más que su sistema explícito, su núcleo excesivo). Por consiguiente, hay dos modos de traicionar el pasado. La verdadera traición es un acto ético–teórico de la más alta fidelidad: hay que traicionar la letra de Kant para ser fiel al «espíritu» de su pensamiento (y repetirlo). Cuando uno es fiel a la letra de Kant, traiciona precisamente el núcleo de su pensamiento, el impulso creativo que subyace en él. Habría que llevar esta paradoja hasta su conclusión: al margen de que uno sólo puede ser realmente fiel a un autor traicionándolo (es decir, traicionando la letra real de su pensamiento), resulta que, a un nivel más radical, la afirmación inversa es todavía más certera; es decir, sólo se puede traicionar verdaderamente a un autor repitiéndolo, siendo fiel al núcleo de su pensamiento. Si uno no repite a un autor (en el auténtico sentido kierkegaardiano del término), sino que se limita a «criticarlo», toma otra dirección, le da la espalda, etc., en realidad permanece, sin saberlo, dentro de su horizonte, de su campo conceptual[156]. Cuando G. K. Chesterton describe su conversión al cristianismo, afirma que «trató de adelantarse diez minutos a la verdad y me di cuenta de que llevaba dieciocho años de retraso»[157]. ¿No cabe decir lo mismo, aun con mayor motivo, de quienes en la actualidad tratan con desesperación de ir de la mano de lo Nuevo siguiendo la última moda «post» y, en consecuencia, están condenados a ir siempre con dieciocho años de retraso en relación con lo verdaderamente Nuevo?

En sus irónicos comentarios sobre la Revolución francesa, Marx opone el

entusiasmo revolucionario al efecto de «la mañana siguiente», en la que se pasa la ebriedad: el resultado real de la sublime explosión revolucionaria, del Acontecimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad, es el miserable universo utilitario / egoísta del cálculo mercantil. (Y, por cierto, ¿no es este hiato más grande todavía en el caso de la Revolución de Octubre?). Sin embargo, no hay que simplificar a Marx: lo que expresa no es la idea, más bien de sentido común, de que la vulgar realidad del comercio es la «verdad» del teatro del entusiasmo revolucionario. En la explosión revolucionaria entendida como Acontecimiento brilla otra dimensión utópica, la de la emancipación universal, la cual, precisamente, es el exceso traicionado por la realidad del mercado que se apodera de «el día siguiente»; como tal, este exceso no queda simplemente abolido, apartado por irrelevante, sino, por así decirlo, *trasladado a un estado virtual*, con lo que sigue obsesionando al imaginario emancipador, como un sueño a la espera de realizarse. El exceso del entusiasmo revolucionario en relación con su «base social real» o sustancia es, por tanto, literalmente, el de un efecto–atributo en relación con su propia causa sustancial, un Acontecimiento espectral a la espera de su auténtica materialización.

Sólo la repetición saca a la luz la pura diferencia. Cuando, en su famoso análisis de *Sery tiempo*, Heidegger describe la estructura extática de la temporalidad del *Dasein* como el movimiento circular que va del futuro al presente a través del pasado, no basta con comprenderla como un movimiento en el que yo, a partir del futuro (las posibilidades que se abren ante mí, mis proyectos, etc.), me remonto al pasado (analizo el tejido de la situación histórica a la que fui «arrojado», en la que me encuentro a mí mismo) y, desde allí, me comprometo con mi presente para realizar mis proyectos. Cuando Heidegger caracteriza el propio futuro como algo que «ha sido» (*gewesene*) o, para ser más precisos, como algo que «es como si ya hubiera sido» (*gewesende*), sitúa el propio futuro en el pasado, pero no, desde luego, en el sentido de que vivamos en un universo cerrado en el que toda posibilidad futura está ya contenida en el pasado, de modo que sólo podemos repetir, realizar, lo que ya está presente en el tejido heredado, sino en el sentido mucho más radical de la «apertura» del propio pasado: el propio pasado no es sólo «lo que ha habido», contiene posibilidades ocultas, sin realizar, y el verdadero futuro es la repetición / recuperación de *este* pasado, no del pasado tal como fue, sino de aquellos elementos del pasado que el propio pasado, en su realidad, traicionó, sofocó, no logró realizar. En este sentido cabe hoy «repetir a Lenin», elegir a Lenin como al héroe propio (parafraseando a Heidegger), no para seguirlo y hacer en la actualidad lo mismo, sino para repetirlo / recuperarlo en el preciso sentido de sacar a la luz las posibilidades no realizadas del leninismo.

Y no habría que tener miedo de concebir en estos términos el delicadísimo tema de la relación de Heidegger con el nazismo. Si bien es verdad que, a diferencia de lo que ocurre con el «socialismo realmente existente», nadie habla del «fascismo realmente existente» (ya que no nos parece que el fascismo «real» traicionara un

potencial emancipador que le fuera inherente), hay un filósofo que, a pesar de todo, llevó a cabo una crítica del «nazismo realmente existente» en nombre de su auténtico potencial (de su «intrínseca grandeza»), traicionada por su nihilista realidad racista–tecnológica: nada más y nada menos que el propio Heidegger, como es evidente. Tras su debatidísimo desencanto con la realidad del régimen nazi en 1934, el empeño de Heidegger durante el resto de esa década fue el de salvaguardar la «intrínseca grandeza» traicionada, el potencial histórico mundial del movimiento nazi: ahí reside la máxima apuesta política de las infinitas variaciones heideggerianas sobre el tema de Holderlin y el destino de Alemania[158].

Según las memorias de uno de los líderes del movimiento estudiantil alemán de finales de los años sesenta[159], una delegación de manifestantes estudiantiles fue a ver a Heidegger en 1968 y éste les brindó todo su apoyo y les expresó toda su simpatía, afirmando que estaban haciendo lo que él había tratado de hacer en 1933 como rector en Friburgo, aunque desde una posición política distinta. No hay que despreciar esta afirmación como una falsedad hipócrita de Heidegger. Lo que Heidegger buscaba en el nazismo (no sólo –dejémoslo claro– por un error accidental de su juicio personal, sino también por los defectos de su propio edificio teórico) era un Acontecimiento revolucionario, de modo que incluso ciertas medidas que impuso en la Universidad de Friburgo durante su breve periodo de rector atestiguan su intención de llevar a cabo algo así como una revolución cultural (unir a los estudiantes con los trabajadores y los soldados, una medida que, en sí misma, no es fascista y que los maoístas trataron de implementar con la Revolución Cultural). Por tanto, es tentador aplicar a Heidegger el sarcástico comentario de André Gide sobre Théophile Gautier: en 1933 desempeñó un papel crucial en la política universitaria alemana, pero no era merecedor de ese papel.

De Heidegger a la pulsión

Aunque la hipersensibilidad de Heidegger –rayana con la fobia– ante la moral se puede explicar sencillamente como una admisión implícita de su propia conducta repulsiva y su falta de ética, la insistencia de sus oponentes en estos mismos rasgos de Heidegger como persona es también falsa; como si, demostrando la falta de ética de Heidegger, pudiera evitarse la ardua tarea de enfrentarse a las cuestiones planteadas por el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, hay algo perturbador en la proverbial alergia de Heidegger ante la mera mención de cualquier tipo de consideraciones morales; en la interpretación de Platón del seminario de 1931–1932, incluso trató de purificar el platónico *to agathón* de cualquier conexión con el bien moral mediante una hábil referencia a uno de los usos cotidianos de la exclamación «¡Bien!»: «“¡Bien!” significa que “está decidido”, “así lo haremos”. No tiene nada que ver con el bien *moral*; la ética ha arruinado el significado básico de esta palabra». Por tanto, no es difícil imaginar a Heydrich exclamando, en la conclusión de la

conferencia de Wahnsee, «¡Bien!», en el sentido «auténticamente» platónico («¡Está decidido! ¡Así lo haremos!»)… Que aquí hay un auténtico problema filosófico se puede demostrar si leemos con atención el seminario de Heidegger acerca de las «Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana» de Schelling, en el que Heidegger admite la existencia de una dimensión del Mal radical que no se puede historizar, es decir, reducir al nihilismo de la tecnología moderna. Es mérito de Bret Davis haber analizado con detalle este atolladero del pensamiento de Heidegger.

En su pormenorizada interpretación de Heidegger, Derrida trató de demostrar que el «Espíritu» (*Geist*) es el punto sintomático no deconstruido del edificio filosófico de Heidegger[160]; lo mismo ha hecho Bret Davis con la idea de Voluntad[161]. En los estudios sobre Heidegger va quedando claro poco a poco que en su pensamiento no hay dos, sino tres fases: la primera, correspondiente a la analítica del *Dasein (Sein und Zeit);* la segunda, la de la afirmación de la historicidad heroica (desde la conferencia «¿Qué es Metafísica?» hasta el manuscrito *Vorn Ereignis*, texto crucial publicado en *Introducción a la Metafísica*); y la tercera, la del apartamiento del nihilismo tecnológico y el paso a la poesía y el pensamiento, bajo el signo de la *Gelassenheit*. En la primera fase, Heidegger ignora el fenómeno de la Voluntad; en la segunda, lo afirma con fuerza y esa afirmación va mucho más allá del compromiso de Heidegger con el nazismo (en el manuscrito de *Vom Ereignis*, que suele interpretarse como el comienzo de la última etapa de Heidegger, todavía habla de la «voluntad de *Ereignis*»), en la tercera, como resultado de la confrontación de Heidegger con Nietzsche, la voluntad se plantea, por el contrario, como el núcleo mismo de la subjetividad moderna y, por tanto, como aquello que debe superarse para que la humanidad deje atrás el nihilismo que amenaza su propia esencia. Mediante un detallado y perspicaz análisis, Davis muestra que esta división tripartita no es autoevidente: Aunque no aparezca explícitamente tematizada, la voluntad no sólo está ya agazapada en la primera fase, sino que, además –cosa mucho más importante–, persiste hasta el final y aparece, misteriosamente, cuando menos se la espera.

En lo que no estoy de acuerdo con Davis es en cómo interpretar esta extraña persistencia de la Voluntad, que sigue obsesionando a Heidegger aun cuando su superación se convierte en el objetivo de su pensamiento. Influido claramente por su profundo conocimiento del budismo zen japonés, Davis interpreta esta persistencia como un signo de «la *Gelassenheit* como proyecto inacabado»: básicamente, lo que ella pone de manifiesto es que Heidegger no logró «deconstruir» por completo la voluntad, de manera que a nosotros, que seguimos ese camino, nos corresponde concluir la tarea y extraer todas las consecuencias de la *Gelassenheit.* Sin embargo, nuestra apuesta consistirá en afirmar que la persistencia de la Voluntad hasta en el último periodo de Heidegger –tan brillantemente elucidada por Davis– demuestra más bien la insuficiencia del análisis crítico al que Heidegger sometió a la subjetividad moderna, no en el sentido de que «Heidegger no fue lo bastante lejos y,

por tanto, siguió marcado por la subjetividad», sino en el de que pasó por alto un núcleo no metafísico de la propia subjetividad moderna: la dimensión más fundamental del abismo de la subjetividad no se puede captar con las lentes de que la idea de subjetividad es la manifestación del dominio tecnológico[162]. Dicho de otro modo, es el *síntoma* de la *Gelassenheit*, una indicación de la limitación de esta propia idea, no sólo de nuestro fracaso a la hora de desarrollar todo su potencial[163].

Davis propone la distinción

> entre (1) lo que Heidegger llama «la voluntad» de la subjetividad, una (des)armonización fundamental que ha surgido y ha prevalecido en una época particular de la historia de la Metafísica y (2) lo que hemos llamado (en nuestra interpretación, tratando de completar a Heidegger) la «voluntad primordial», un exceso ahistórico disonante que ronda en la propia esencia de la no voluntad[164].

Heidegger aborda directamente este punto en la interpretación que hace de un fragmento de Anaximandro sobre el orden y el desorden, en el que considera la posibilidad de que un ente

> insista [*bestehen*] en su pasar sólo para estar más presente, en el sentido de perdurar [*Beständigen*]. Lo que dura, persiste [*beharrt*] en su presentarse. Así se saca a sí mismo de su transitorio pasar. Alcanza la testaruda actitud de la persistencia, sin ocuparse ya más del resto de lo presente. Se endurece –como si ése fuera el único modo de durar– y su único propósito es la continuación y la subsistencia[165].

La tesis de Davis es que este «pasar rebelde» se refiere a una voluntad primordial ahistórica, una voluntad que no está limitada a la época de la subjetividad moderna y a su voluntad de poder, sino que pertenece al núcleo de su propio Ser. Por eso Davis tiene razón al rechazar la interpretación que hace Hannah Arendt de este «anhelo de persistir», su reducción al concepto teológico tradicional de una «testaruda rebelión contra el "orden" de la Creación como tal»[166]; esta voluntad primordial no es el egoísta retiro en uno mismo de una criatura particular frente al Orden global, sino una «perversión» inscrita en este propio Orden:

> ¿No hay un problema de «voluntad» que constituye un aspecto imposible de erradicar de la finitud humana, igualmente imposible de erradicar? ¿No habrá siempre un problema de voluntad –aunque no sea el de sus determinaciones / exacerbaciones históricas específicas en la época de la Metafísica– incluso en el otro comienzo?[167].

Lo que Heidegger vio con claridad fue lo mismo que vieron los grandes místicos de Renania (Eckhart, Bohme): no basta con comprender el mal como la distancia o la Caída de la bondad divina; lo que cabe preguntarse es cómo es posible que se abra esa distancia. La única respuesta coherente es la de que ha de haber ya una «inversión» en Dios mismo, un conflicto, una disonancia en el propio corazón del Origen divino. Del mismo modo, Heidegger basa el exceso de subjetividad, su descuido nihilista del Ser, en un conflicto / desacuerdo que se da en el propio corazón del Ser. Davis extrae la misma conclusión a partir de las oscilaciones que muestra

Heidegger en su interpretación del *Tratado sobre la libertad* de Schelling: el Mal radical aparece expuesto con más brutalidad

> no en la *anónima destrucción* tecnológica de los campos de exterminio, sino, más bien, en la posibilidad […] de que una persona mire a otra a la cara y, sintiendo claramente la retirada de la interioridad, apriete voluntariamente el gatillo o apunte hacia las cámaras de gas. La maldad de esta destrucción cara a cara –la malvada voluntad de poder que desea asesinar al Otro en tanto Otro, es decir, que desea seguir reconociendo al Otro precisamente para gozar del placer diabólico de aniquilar su alteridad– excede de forma radical el mal de las maquinaciones calculadas de la tecnología.
>
> […] La desconsiderada reducción del Otro a la condición de un diente de la rueda de la maquinación tecnológica no es la voluntad de poder malvada que mantiene el reconocimiento de la alteridad del Otro precisamente para gozar del placer diabólico de conquistar su resistencia y ser testigo de su sufrimiento. Este terrible acto de maldad no puede explicarse recurriendo a la tecnología.
>
> La historia de la metafísica que traza Heidegger, cuya culminación se encuentra en la voluntad de voluntad de la tecnología […], pasa por alto el abismo de esta maligna voluntad de poder. Por tanto, después de Heidegger debemos volver atrás para reflexionar sobre el disonante exceso originario de la voluntad primordial como el potencial que no sólo está en la raíz de la voluntad –anónima, destructiva y tecnológica– de voluntad, sino también de la voluntad –malvada, destructiva y que actúa cara a cara– de poder. Más aún, en la medida en que la libertad humana no se puede separar de la responsabilidad en relación con esta voluntad maligna y tecnológica de poder, que haya una limitación en la reflexión de Heidegger sobre el mal entraña que también la hay en su reflexión sobre la libertad humana[168].

En esto es, por tanto, en lo que Heidegger se equivocó en su tristemente célebre inserción del Holocausto en la misma serie que la explotación agrícola de la naturaleza:

> Lo «escandalosamente inadecuado» es que el pensamiento de Heidegger parece incapaz de establecer una diferencia esencial entre la reducción de los vegetales a la condición de reserva disponible para la producción y el consumo de alimentos y la formación de colas de personas para asesinarlas de forma sistemática[169].

Por tanto, ¿qué hay del argumento que trata de defender a Heidegger afirmando que quien reduce a los vegetales y a los seres humanos a la misma categoría de objetos disponibles / desechables no es Heidegger, sino la tecnología moderna? La respuesta es clara: Heidegger está simplemente –y crucialmente– *equivocado* al reducir el Holocausto a una producción tecnológica de cadáveres; en acontecimientos como el Holocausto, existe un elemento crucial: la voluntad de humillar y dañar al otro. A la víctima se la trata como a un objeto de forma reflexiva, para humillarla todavía más, a diferencia, es obvio, de lo que sucede con los vegetales producidos industrialmente, ámbito en el que no hay esa intención de hacer daño: en la agricultura industrializada un vegetal *queda* reducido sin más a la condición de objeto manipulable por la tecnología.

Por eso la idea de trauma no cabe en el universo de Heidegger: el concepto de trauma, la idea de un encuentro traumático, ¿no designan precisamente, para decirlo al modo de Heidegger, el punto impensable en que la intrusión óntica se vuelve tan excesivamente poderosa que hace añicos el propio horizonte ontológico que proporciona las coordenadas en las que la realidad se nos revela? Por eso un

encuentro traumático entraña una «pérdida de realidad» que ha de entenderse en el sentido filosófico fuerte de la pérdida del horizonte ontológico: en el trauma, estamos expuestos momentáneamente a la cosa óntica «en crudo», sin la cobertura / pantalla del horizonte ontológico. Tal cosa es, desde luego, lo que sucede cuando vivimos algo como el Holocausto: el eclipse del Mundo mismo. Hay que tomar esta afirmación en el sentido más literal: un acto de Mal absoluto amenaza la propia revelación del Mundo.

La solución de Davis –la de «diferenciar con claridad […] entre la necesidad ontológica de errar y el exceso desmesurado de "dejarse llevar por el mal camino"»[170]– se parece peligrosamente a la simplona distinción entre el nivel «normal» de Mal, ontológicamente necesario, y el «exceso» óntico que desborda este nivel «normal» (distinción semejante a la establecida hace tiempo por Herbert Marcuse entre la represión libidinal «necesaria» y el exceso innecesario de represión). El problema de esta solución es que yerra doblemente. En primer lugar, yerra –es obvio– en relación con Heidegger, para quien, al contrario, el verdadero exceso es el «mal» ontológico del nihilismo tecnológico; en comparación con él, los excesos «ónticos» son un mero contratiempo, hasta el punto de que cabría arriesgarse y parafrasear heideggerianamente a Brecht: «¿Qué es el asesinato de miles de enemigos en comparación con la reducción tecnológica del propio ser humano a la condición de objeto destinado a la manipulación tecnológica?». En segundo lugar, yerra en lo tocante a un aspecto aislado ya por los místicos alemanes, de Eckhart en adelante: el propio mal humano básico «excesivo» y ahistórico (la intención de dañar y humillar a otro ser humano) no es una simple disminución de la esencia ontológica del hombre, sino que ha de cimentarse en ella misma.

Llegados a este punto, hay que plantear dos cuestiones más, conectadas entre sí. La primera –ingenua, pero necesaria– es la siguiente: y, a la postre, ¿no queda absuelto así el ser humano de la responsabilidad del Mal concreto, al estar el Mal cimentado en las circunvoluciones del propio Ser? Dicho de otro modo, la pregunta es la de «si Heidegger, al atribuir el origen del mal a una negatividad del propio ser, no está justificando de manera implícita el mal como un errar ontológicamente necesario»[171]. La segunda, más fundamental–ontológica, dice así: este conflicto que se da en el corazón del Ser, ¿forma parte de su propia Armonía, en el sentido de que el ser es la concordancia oculta de los polos en conflicto, o es un desacuerdo más radical, algo que desborda la propia Armonía del Ser? O, como lo expresa Davis: «¿Es el ser una fuga en la que toda disonancia queda al final necesariamente armonizada? ¿O el mal ronda el don del ser como su insuperable exceso disonante?»[172]. Sin embargo, contra la afirmación de Davis de que la primera opción «devuelve al pensamiento de Heidegger a la sistematicidad del idealismo»[173], cabría insistir en que, por el contrario, se trata de un «paganismo» premoderno (preidealista), cuyo horizonte último es la suprema Armonía de las fuerzas enfrentadas, y que la subjetividad, en lo que tiene de más fundamental,

designa precisamente un «exceso disonante» que no es posible asimilar en la suprema Armonía del orden sustancial del Ser.

Para responder a estas preguntas, no basta con pensar «contra Heidegger con Heidegger», es decir, con llevar hasta el final el «inacabado proyecto heideggeriano». Dicho de otro modo, aquí no basta con la crítica inmanente; hay que abandonar la premisa básica de Heidegger, la de una inversión diabólica de la «fuga del ser». Volvamos a la interpretación que hace Heidegger de Anaximandro. Para cualquiera mínimamente versado en Freud y Lacan, la interpretación heideggeriana del «desorden» de Anaximandro no puede dejar de recordar a la *pulsión* de Freud: su formulación transmite perfectamente la «petrificación», la fijación, de la pulsión en un punto imposible alrededor del que circula obedeciendo a una «compulsión a la repetición». La pulsión es intrínsecamente un «pasar rebelde» que desborda el flujo «natural». Por tanto, ¿y si no hubiera, *stricto sensu*, ningún mundo, ninguna revelación del ser anterior a esta «petrificación»? ¿Y si no hubiera una *Gelassenheit* perturbada por el exceso de la voluntad y fuera este propio exceso–petrificación lo que crea el espacio de la *Gelassenheit? ¿Y* si el ser humano sólo pudiera experimentarse como finito / mortal sobre el trasfondo de esta petrificación, a diferencia de un animal, que es mortal sin más?

Así, pues, lo esencial no es la fuga del ser (o la paz interior de la *Gelassenheit*), alterado / pervertido luego por la aparición de la voluntad primordial, sino esta misma voluntad, su alteración de la fuga «natural». Si queremos expresarlo de otra forma, digamos que, para que un ser humano pueda apartarse de la inmersión en el mundo cotidiano y alcanzar la paz interior de la *Gelassenheit*, esta inmersión ha de quedar primero rota por la excesiva «petrificación» de la pulsión.

Cabe extraer de esto otras dos consecuencias. La primera es que la finitud humana equivale estrictamente a la infinitud: la obscena «inmortalidad» / infinitud de la pulsión, que insiste «más allá de la vida y de la muerte». La segunda es que a este exceso diabólico de la voluntad que «pervierte» el orden del ser se le da el nombre de «sujeto». Por consiguiente, no se puede reducir el sujeto a una época del Ser, a la subjetividad moderna inclinada ante el dominio tecnológico: por debajo de ella existe un sujeto «ahistórico».

La «violencia divina» de Heidegger

Si hay una idea contra la que se dirige toda nuestra interpretación es la de que «Heidegger abandonó su fascinación romántica por la lucha y por los sacrificios y actos mítico–políticos en beneficio de una forma de apertura más moderada y receptiva a la Tierra y al Cielo, a los mortales y los dioses»[174]. Este capítulo podría haber llevado el siguiente subtítulo: «¡Cuidado con las aperturas moderadas!».

Lo que eso entraña en relación con las tres fases del pensamiento de Heidegger es que, en la segunda fase, hay una ruptura potencial hacia otra dimensión, que se pierde

en la tercera fase: cuando más se equivocó Heidegger (su compromiso nazi), más cerca estuvo de la verdad. La tercera fase, lejos de resolver las incoherencias de la segunda, propone un nuevo paradigma que las hace invisibles. Por tanto, en contraste con esta afirmación de la *Gelassenheit* tardía y ecologista de Heidegger, habría que explorar el Heidegger de la violencia, los actos y los sacrificios políticos, en busca de nuevos horizontes. En el nivel del análisis textual, Gregory Fried[175] ya ha llevado a cabo un extenso trabajo preparatorio en su profunda y pertinente interpretación de la obra entera de Heidegger, hecha a la luz de su referencia al *pólemos* (conflicto, en alemán *Krieg* o *Kampf*, y en Heidegger, casi siempre, *Auseinanderset–gung*) del famoso Fragmento 53 de Heráclito: «El conflicto es padre y rey del universo: a unos hace aparecer como dioses y a los otros como hombres; hace a los unos libres y esclavos a los otros»[176].

Como sabe todo especialista en Heráclito, hay que interpretar este fragmento como la inversión de la visión religiosa del universo creado y gobernado por una potencia divina: ¡para alguien como Hesíodo, Dios (Zeus) «es padre y rey del universo»! Si sustituimos a Zeus por el conflicto (la guerra), obtenemos un mapa del universo completamente diferente: no un todo jerárquico, cuyas tensiones y conflictos están controlados por la fuerza paterna del aplastante Uno divino, sino el proceso en curso del propio conflicto como realidad última, como el proceso del que surgen todos los entes y su orden (temporal). No sólo es que cada identidad estable de cada ente sea sólo temporal, que todas desaparezcan, se desintegren, vuelvan antes o después al caos primordial, sino que su propia identidad temporal surge por medio del conflicto, es decir, que la identidad estable es algo que se debe conquistar con el suplicio del conflicto y que uno se afirma en confrontación con los demás… ¿No nos resulta esto familiar? Podemos insistir en ello: cuando Heidegger, en su interpretación del fragmento, insiste en que el «conflicto es aquí el conflicto originario, pues permite a quienes luchan originarse como tales en primer lugar»[177], ¿acaso no nos encontramos, más que ante el habitual *Heidegger avec Hitler*, ante el inesperado *Heidegger avec Staline*? También para Stalin la naturaleza y la historia son un gran proceso de eterno «conflicto entre los opuestos»:

> Al contrario que la metafísica, la dialéctica sostiene que las contradicciones internas son inherentes a todas las cosas y a todos los fenómenos de la naturaleza, pues todos tienen una parte positiva y otra negativa, un pasado y un futuro, algo que se apaga y algo que está maduro; y sostiene también que el conflicto entre esos opuestos, el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, entre lo que se apaga y lo que nace, entre lo que desaparece y lo que madura, constituye el contenido interno del proceso de desarrollo, el contenido interno de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos.
>
> Por tanto, el método dialéctico sostiene que el proceso de desarrollo que lleva de lo inferior a lo superior no se produce como un despliegue armonioso de fenómenos, sino como una revelación de las contradicciones inherentes a las cosas y a los fenómenos, como un «conflicto» de tendencias opuestas que actúan sobre la base de estas contradicciones[178].

Hasta la «lucha de clases» está ya en Heráclito, en forma del conflicto que «hace a los unos libres y esclavos a los otros»… Según algunas fuentes, una persona que

fue a ver a Heidegger en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial se sorprendió al encontrar en su escritorio algunos libros sobre filosofía marxista; Heidegger dijo que, como la Unión Soviética iba a ganar la guerra, estaba preparándose para desempeñar su papel en una nueva sociedad… Apócrifa o no, es posible apreciar la lógica interna de esta anécdota, que reside en la inesperada reverberación entre lo más alto y lo más bajo, la tersa precisión y belleza poéticas de la antigua sabiduría de Heráclito y la simple brutalidad de la «visión del mundo» dialéctico–materialista de Stalin.

El otro pasaje crucial de los griegos sobre la violencia al que Heidegger vuelve una y otra vez es el famoso Coro de *Antígona* en el que se habla del carácter «siniestro / demoníaco» del ser humano. En la interpretación que de él se hace en la *Introducción a la metafísica*, Heidegger despliega el concepto de una violencia «ontológica» presente en todo gesto fundador del nuevo Mundo comunitario de un pueblo, realizado por poetas, pensadores y estadistas:

> Se suele juzgar la violencia desde el punto de vista del ámbito en el que el compromiso coincidente y la ayuda mutua establecen la norma para el Dasein y, en consecuencia, se considera que toda violencia sólo es una perturbación y una ofensa. […] Lo violento, lo creativo que muestra lo no dicho, que penetra en lo no pensado, que obliga a lo que nunca ha sucedido y que hace aparecer lo no visto, siempre resiste en el peligro. […] Por tanto, quien emplea la violencia no conoce la consideración ni la conciliación (en el sentido ordinario), el apaciguamiento ni el aplacamiento que traen consigo el éxito o el prestigio o su confirmación. […] Para él, el desastre es el más hondo y más amplio «Sí» a lo Incontenible. […] Para que la decisión esencial se realice y resista a la presión constante de la añagaza de lo cotidiano y de lo acostumbrado, ha de recurrir a la violencia. Este acto de violencia, este presentarse decidido en el camino hacia el Ser de los seres, hace salir a la humanidad de la familiaridad de lo directamente cercano y de lo habitual[179].

El Creador es, como tal, «hupsípolis ápolis» (*Antígona*, verso 370): está al margen y por encima de la *polis* y de su *ethos*, no está atado por ninguna regla de la «moral» (que sólo es una forma degenerativa de *ethos*)–, sólo como tal puede sentar los cimientos de una nueva forma de *ethos*, del Ser común en una *polis*… ; desde luego, aquí reverbera el tema de una violencia «ilegal» que funda el imperio de la propia ley, abordado en esos mismos años, aunque de distinta forma, por Walter Benjamin y Carl Schmitt[180]. Lo que explica el carácter escalofriante de estos pasajes es que, en ellos, Heidegger no sólo ofrece una nueva variación sobre una de sus figuras retóricas habituales, la de la inversión («La esencia de la violencia nada tiene que ver con la violencia, la guerra, la destrucción, el sufrimiento ónticos; la esencia de la violencia reside en el carácter violento de la propia imposición / fundamentación del nuevo modo de la propia Esencia: la revelación del Ser comunitario»); aquí, Heidegger interpreta (implícita pero claramente) esta violencia esencial como algo que cimenta –o, por lo menos, crea el espacio de– las propias explosiones de violencia ondea… A los críticos liberales de Heidegger les gusta hacer hincapié en esto y subrayar que, al suspender incluso los criterios morales mínimos, Heidegger legitima la violencia «óntica» más brutal del estadista–creador y, por tanto,

desbroza el camino de su propio compromiso nazi y de su apoyo a Hitler, el estadista–creador que, al margen y por encima del espacio comunitario de la moribunda República de Weimar, hizo añicos –impávido– sus coordenadas y, por tanto, sentó violentamente los cimientos de un nuevo Ser comunitario, el de la Alemania que volvió a despertar gracias a la revolución nacional socialista…

Sin embargo, es difícil resistirse a la tentación de añadir que, en el caso del nazismo (y del fascismo en general), la constelación de la violencia sigue más bien el camino opuesto: aunque parezca una locura, incluso de mal gusto, el problema de Hitler radicó en que *no fue suficientemente violento*, en que su violencia no fue suficientemente «esencial». El nazismo no fue lo bastante radical, no se atrevió a alterar la estructura básica del espacio social capitalista moderno (y, por ello mismo, hubo de centrarse en destruir a un enemigo externo imaginario, los judíos).

Por eso hay que oponerse a la fascinación que Hitler despierta en quienes sostienen que, desde luego, fue un malvado, causante de la muerte de millones de personas, pero que, sin duda, tenía coraje y trató de obtener lo que deseaba con una voluntad férrea… Lo importante no es sólo que eso resulta éticamente repulsivo, sino que es sencillamente *erróneo*: no, Hitler *no* «tuvo el coraje» de cambiar las cosas de verdad; en realidad *no* actuó, todas sus acciones fueron en esencia *reacciones*, es decir, actuó para que nada cambiara de verdad, puso en escena el gran espectáculo de una Revolución para que el capitalismo sobreviviera. Si de verdad se quiere mencionar un acto verdaderamente audaz, para el que de verdad hubo que «tener el coraje» de intentar lo imposible, pero que al mismo tiempo fue un acto aterrador, un acto que causó un sufrimiento inconcebible, se podría hablar de la colectivización ordenada por Stalin a finales de los años veinte en la Unión Soviética; pero, aun en este caso, cabría hacer el mismo reproche: la paradoja de la «revolución estalinista» de 1928 fue más bien la de que, a pesar de su brutal radicalidad, *no fue suficientemente radical* a la hora de transformar la sustancia social. Hay que interpretar su brutal destructividad como un impotente *passage à l'acte*. Lejos de representar sencillamente una coerción total de lo Real innombrable en pro de la Verdad, el «totalitarismo» estalinista indica la absoluta implacabilidad del «pragmatismo», la manipulación y el sacrificio de todos los «principios» con tal de conservar el poder.

Desde esta perspectiva, lo irónico del caso de Hitler fue que los aparatosos gestos con que despreciaba la autocomplacencia burguesa y otros por el estilo estaban destinados, en el fondo, a permitir que esa complacencia continuara: lejos de cambiar de verdad el «decadente» orden burgués que tanto despreciaba, lejos de despertar a los alemanes para que salieran de esa degeneración, el nazismo fue un sueño que les permitió seguir revolcándose en ella y postergar el momento de despertarse; Alemania sólo se despertó realmente con la derrota de 1945. La inquietud que el concepto de «coraje» (necesario para ser fiel al Acontecimiento) propuesto por Badiou despierta en los espíritus liberales es la siguiente: pero ¿cómo vamos a

distinguir el coraje «bueno» (el adecuado al Acontecimiento) del «malo»? ¿O acaso los nazis que defendieron Berlín en el invierno de 1944–1945 o los terroristas musulmanes que mueren cuando cometen atentados suicidas no son verdaderamente valerosos? Pese a todo, hay que insistir en la idea de que no existe el «coraje malo»: el coraje malo es siempre una forma de cobardía. El «coraje» de los nazis descansaba en su cobardía a la hora de atacar la característica decisiva de su sociedad, las relaciones capitalistas de producción; el «coraje» de los terroristas descansa en el «Otro con mayúscula», de quien creen ser instrumentos. El verdadero coraje de un acto es siempre el coraje de aceptar la inexistencia del Otro con mayúscula, es decir, de atacar el orden existente en su nudo sintomático.

Volvamos otra vez a Heidegger: lo que todo esto entraña es que la violencia de Hitler, incluso en su aspecto más aterrador (el asesinato de millones de judíos), era demasiado «óntica», es decir, fue también un impotente *passage a Vacíe* que reveló la incapacidad del movimiento nazi para ser realmente «ápolis», para cuestionar / enfrentarse a / hacer añicos las coordenadas básicas del ser comunitario burgués. ¿Y si el propio compromiso nazi de Heidegger también pudiera interpretarse como un *passage a Vacíe*, un estallido violento que atestigua la incapacidad de Heidegger para salir del atolladero teórico en el que se encontraba? Así, pues, hay que plantearse de otra forma la pregunta sobre la relación entre el compromiso nazi de Heidegger y su filosofía: ya no es una cuestión de *adequatio* (correspondencia) entre el pensamiento de Heidegger y sus actos políticos, sino de un atolladero intrínsecamente teórico (que, en sí mismo, nada tiene que ver con el nazismo), del que sólo es posible salir mediante un violento *passage*.

Así es también como hay que actualizar el viejo dilema sobre qué fue primero, si la Palabra o el Acto. Lógicamente, todo comenzó con la Palabra; el Acto que la siguió fue un agitado arrebato que atestigua el atolladero de la Palabra. Y lo mismo cabe decir del Acto *par excellence*, el divino acto de la Creación: también señala el punto muerto de los raciocinios de Dios. En suma, también aquí es aplicable el aspecto negativo de la prueba ontológica: la creación del mundo por parte de Dios no es una demostración de Su omnipotencia y exceso de bondad, sino más bien de Sus debilitantes limitaciones.

SEGUNDA PARTE

Lecciones del pasado

IV

El terror revolucionario desde Robespierre hasta Mao

«¿Qué quieres?»

En su *Logiques des mondes*, Alain Badiou[181] desarrolla la Idea eterna de la política de la justicia revolucionaria, presente desde en los «legistas» chinos de la Antigüedad hasta en Lenin y Mao, pasando por los jacobinos. Consta de cuatro momentos: *voluntarismo* (la creencia de que uno puede «mover montañas», sin hacer caso de las leyes y obstáculos «objetivos»); *terror* (la voluntad implacable de aplastar al enemigo del *pueblo)\justicia igualitaria* (su brutal imposición inmediata, sin atender a las «complejas circunstancias» que, supuestamente, nos impulsan a actuar de forma gradual); y, por último –pero no menos importante–, *confianza en el pueblo*, para la que debe bastar con traer a colación dos ejemplos: el de Robespierre, con su «una gran verdad» («lo que caracteriza al gobierno popular es la confianza en el pueblo y la severidad consigo mismo»), y la crítica de Mao a *Problemas económicos del socialismo en la URSS* de Stalin, que le lleva a calificar el punto de vista de Stalin de «casi completamente erróneo. El error básico es la desconfianza ante los campesinos»[182].

En la historia de la Europa moderna, los primeros que pusieron en práctica la política de la justicia revolucionaria fueron los jacobinos durante la Revolución francesa[183]. Cuando, en 1953, Zhou Enlai, el primer ministro chino, se encontraba en Ginebra para participar en las negociaciones para poner fin a la Guerra de Corea, un periodista francés le preguntó su opinión sobre la Revolución francesa: «Todavía es demasiado pronto para pronunciarse», respondió Zhou. En cierto sentido, tenía razón: con la desintegración de las «democracias populares» a finales de los años noventa, volvió a estallar el debate sobre la significación histórica de Revolución francesa. Los revisionistas liberales trataron de imponer la idea de que la desaparición del comunismo en 1989 se produjo en el momento preciso; marcaba el final de una era que había comenzado en 1789, el fracaso definitivo del modelo estatista–revolucionario que había entrado por primera vez en escena de la mano de los jacobinos.

En ningún otro caso la sentencia «Toda Historia es una Historia del presente»

resulta más acertada que en el de la Revolución francesa: su recepción historiográfica siempre ha sido un preciso reflejo de las vueltas y los giros de las luchas políticas. La marca identificativa de todos los conservadores es su rechazo de plano: la Revolución francesa fue una catástrofe desde el primer momento, un producto del pecaminoso espíritu moderno que se debe interpretar como el castigo de Dios a la humanidad por sus maldades y cuyas huellas, por consiguiente, hay que borrar tanto como sea posible. La actitud liberal típica es diferente: su fórmula es «1789 sin 1793». En suma, los sensibles liberales desean una revolución descafeinada o que no huela a revolución. Por tanto, François Furet y otros intentan despojar a la Revolución francesa de su categoría de acontecimiento fundador de la democracia moderna, relegándola a la condición de anomalía histórica: había una necesidad histórica de aseverar los principios modernos de la libertad personal, etc., pero, como demuestra el ejemplo inglés, se podía haber logrado lo mismo con mayor eficiencia y de forma más pacífica… En cambio, los radicales están poseídos por lo que Alain Badiou llama la «pasión de lo Real»: si afirmas *A* –igualdad, derechos humanos y libertad–, no debes esquivar las consecuencias, sino que has de tener el coraje de afirmar *B* –el terror necesario para defender y afirmar realmente *A*[184].

Y lo mismo cabe decir de la memoria de mayo del 68. Unos días antes de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de mayo de 2007, Nicolas Sarkozy formuló la idea de que la verdadera decisión que debía tomar el electorado era la de exorcizar el fantasma de mayo del 68: «En estas elecciones debemos aclarar si se va a perpetuar la herencia de mayo del 68 o si se la va a liquidar de una vez por todas. Quiero pasar la página de mayo del 68». Aunque cabe defender la memoria del 68, tampoco hay que perder de vista que el contenido de ésta es el objeto de una lucha política; como hace poco señalaron Daniel Bensaïd y Alain Krivine. «Ellos tienen su mayo y nosotros el nuestro»[185]. El discurso liberal imperante se ha apropiado de los acontecimientos de mayo del 68 y los ha convertido en el principio del fin de la izquierda tradicional, en la explosión de la creatividad y la energía juveniles, en la «tardía entrada [de Francia] en la hedonista modernidad». En cambio, para la izquierda, mayo del 68 fue el momento extraordinario en que una huelga general paralizó toda Francia y evocó el espectro de la desintegración del poder estatal, el momento de la unificación de las protestas de los estudiantes y de los trabajadores, parte de un movimiento más amplio que abarcó los movimientos estudiantiles de los Estados Unidos, Alemania e Italia.

Sin embargo, es demasiado simple afirmar que la izquierda actual debe continuar, sencillamente, este camino. En 1990 se produjo algo parecido a una ruptura histórica: todo el mundo, incluida la «izquierda radical» contemporánea, se avergüenza en cierto modo del legado jacobino del terror revolucionario y de su carácter estatista–centralizado; de ahí que la *doxa* común sea la de que, si la izquierda quiere volver a tener eficacia política, debe reinventarse por completo a sí misma y acabar abandonando el llamado «paradigma jacobino». En nuestra era posmoderna de

«propiedades emergentes», de interacción caótica de subjetividades múltiples, de interacción libre y no de jerarquía centralizada, de multitud de opiniones y no de una sola Verdad, la dictadura jacobina ya «no es de nuestro gusto» (palabra esta última, «gusto», a la que se debe dar todo su peso histórico, puesto que expresa una disposición ideológica básica). ¿Cabe imaginar una cosa más ajena a nuestro universo de libertad de opinión, de competencia mercantil, de interacción pluralista nómada, etc., que la política de la Verdad (con «V» mayúscula, por supuesto) de Robespierre, cuyo objetivo manifiesto es «devolver el destino de la libertad a las manos de la verdad»? Esa Verdad sólo se puede imponer mediante el terrorismo:

> Si en tiempos de paz el principal resorte del gobierno popular es la virtud, en medio de la revolución es tanto la virtud como el terror: la virtud sin la que el terror es fatal y el terror sin el que la virtud es impotente. El terror no es más que la justicia rápida, severa e inflexible; por tanto, es una emanación de la virtud. Es menos un principio especial que una consecuencia del principio general de democracia aplicada a las necesidades más apremiantes de nuestro país[186].

Esta línea de argumentación llega a su punto culminante con la identificación paradójica de los opuestos: el terror revolucionario «supera dialécticamente» la oposición entre castigo y clemencia; el castigo justo y severo de los enemigos *es* la más alta forma de clemencia, por lo que el rigor y la caridad coinciden en el terror:

> Castigar a los opresores de la humanidad es clemencia; perdonarlos es una barbaridad. El rigor de los tiranos tiene el rigor como único principio; el rigor del gobierno republicano procede de la caridad[187].

¿Todavía sabemos escuchar esa revolucionaria «coincidencia de los opuestos», del castigo y la caridad, del terror y la libertad? La imagen popular de Robespierre es la de alguien semejante a un Hombre Elefante al revés: en el cuerpo terriblemente deformado de éste se ocultaba un alma inteligente y bondadosa, mientras que en la amable y educada persona de aquél se escondía una cruel determinación, fría como el hielo, que se traslucía en sus verdes ojos. Como tal, Robespierre sirve muy bien a los propósitos de los liberales antitotalitarios del presente, quienes ya no necesitan retratarlo como un monstruo cruel de sonrisa maligna y llena de desprecio, como hicieron los reaccionarios del siglo XIX: todo el mundo está dispuesto a reconocer su integridad moral y su absoluta devoción por la causa revolucionaria, pues el problema radica en la propia pureza del personaje, fuente de todos los males, como queda claro en el título de la última biografía de Robespierre, *Fatal Purity*, de Ruth Scurr[188]. Y, para que nadie se despiste, Antonia Fraser, en la reseña que hace de la obra, extrae «una escalofriante lección para nuestro presente»: Robespierre era una persona honrada y sincera, pero «las carnicerías provocadas por este hombre “sincero” nos avisan, sin ningún género de duda, de que creer en la rectitud propia al margen de todos los demás puede ser tan peligroso como la motivación cínica de un tirano consciente de serlo»[189]. Felices quienes vivimos bajo el imperio de cínicos

manipuladores de la opinión pública, en lugar de bajo el de los sinceros fundamentalistas musulmanes, dispuestos a comprometerse plenamente con sus proyectos… ¡Qué mejor prueba de la miseria ético–política de nuestro tiempo, cuyo máximo lema movilizador es la desconfianza en la virtud!

Así, pues, ¿qué han de hacer frente a todo esto quienes siguen siendo fieles al legado de la izquierda radical? Dos cosas, por lo menos. Primero, hay que aceptar que el pasado terrorista es *nuestro*, aun cuando –o por ello mismo, precisamente– se lo rechace de manera crítica. La única opción a la tibia posición defensiva consistente en sentirnos culpables ante nuestros críticos liberales o derechistas es la de hacer esa crítica mejor que nuestros oponentes. Sin embargo, ahí no acaba todo: tampoco hay que permitir a nuestros adversarios determinar los términos y el terreno de la batalla. Eso entraña que la autocrítica implacable ha de ir de la mano de la valiente admisión de lo que, por parafrasear el juicio de Marx sobre la dialéctica de Hegel, es tentador llamar el «meollo racional» del Terror jacobino:

> La dialéctica materialista asume, sin ningún placer particular, que, hasta hoy, ningún sujeto político ha sido capaz de alcanzar la eternidad de la verdad que desplegaba sin momentos de terror. Pues, como se preguntó Saint–Just: «¿Qué quieren los que no quieren ni la Virtud ni el Terror?». Su respuesta es de sobra conocida: la corrupción, otra forma de llamar a la derrota del sujeto[190].

O, como sucintamente expresó Saint–Just en otra parte de su obra: «Lo que produce el bien general siempre es terrible»[191]. No hay que interpretar estas palabras como una advertencia contra la tentación de imponer violentamente el bien general en la sociedad, sino, al contrario, como una amarga verdad que hay que respaldar por entero.

Otra cosa crucial que no hay que perder de vista es que, para Robespierre, el terror revolucionario es el opuesto absoluto de la guerra: Robespierre era un pacifista no por hipocresía o sensibilidad humanitaria, sino porque sabía bien que la guerra *entre* las naciones suele servir como medio de ocultar la lucha revolucionaria *dentro* de cada nación. El discurso de Robespierre «Sobre la guerra» reviste especial importancia en la actualidad: lo muestra como un auténtico entusiasta de la paz que denuncia implacablemente los llamamientos patrióticos a la guerra, aun cuando se la conciba como la defensa de la revolución, pues la guerra es el intento de desviar la radicalización del proceso revolucionario por parte de quienes quieren una «revolución sin revolución». Por tanto, su postura es exactamente la opuesta de la de quienes necesitan la guerra para militarizar la vida social y controlarla de modo dictatorial[192]. Por eso Robespierre también denunció la tentación de exportar la revolución a otros países y de «liberarlos» a la fuerza:

> Los franceses no están afectados por la manía de lograr que todas las naciones sean felices y libres contra su voluntad. Si todos los reyes hubieran respetado la independencia del pueblo francés, podrían haber vegetado o muerto sin castigo en sus tronos manchados de sangre[193].

A veces se (medio) justifica el terror revolucionario jacobino como el «crimen fundador» del universo burgués de la ley y el orden, en el que a los ciudadanos se les permite perseguir en paz sus intereses, pero hay que rechazar esta afirmación por dos motivos. No sólo es objetivamente errónea (muchos conservadores tuvieron razón al señalar que se pueden lograr el orden y la ley burgueses sin excesos terroristas, como sucedió en Gran Bretaña, aunque no conviene olvidar a Cromwell…), sino que –cosa mucho más importante– el Terror revolucionario de 1792–1794 no fue un caso de lo que Walter Benjamín y otros autores denominan la violencia fundadora del Estado, sino de «violencia divina»[194]. Los intérpretes de Benjamín se preguntan por el significado real de la «violencia divina» (¿será tal vez otra ensoñación izquierdista sobre un acontecimiento «en estado puro» que nunca acontece en la realidad?). Llegados a este punto, cabe recordar la referencia de Friedrich Engels a la Comuna de París como un ejemplo de dictadura del proletariado:

> Últimamente, a los filisteos socialdemócratas les ha invadido un saludable terror ante las palabras «Dictadura del Proletariado». Muy bien, señores, ¿desean saber cómo es dicha dictadura? Observen la Comuna de París. Ahí tienen la dictadura del Proletariado[195].

Lo mismo cabe repetir, *mutatis mutandis*, a propósito de la violencia divina: «Muy bien, señores críticos y teóricos, ¿quieren saber cómo es la violencia divina? Observen el Terror revolucionario de 1792–1794. Ahí tienen la Violencia Divina». (La serie puede continuar: el Terror Rojo de 1919…) Es decir, no hay que tener miedo a la hora de identificar la violencia divina con fenómenos históricos positivamente existentes, con lo cual se evita toda clase de mistificación oscurantista. Cuando quienes están al margen del campo social estructurado golpean «a ciegas», exigiendo *y* poniendo en práctica una venganza / justicia inmediata, estamos ante la «violencia divina»; recordemos el pánico desatado en Río de Janeiro, hace unos diez años, cuando una muchedumbre bajó de las favelas a la parte acomodada de la ciudad y empezó a saquear y quemar supermercados: *ése* fue un caso de «violencia divina»… Como las plagas bíblicas –el castigo divino por los pecados del hombre–, se abate como salida de la nada, es un medio sin un fin, o, como dijo Robespierre en el discurso en el que pidió la ejecución de Luis XVI:

> Los pueblos no juzgan como los tribunales; no dictan sentencias, sino que lanzan rayos; no condenan a reyes, sino que los envían al vacío; y esta justicia es tan valiosa como la de los tribunales[196].

En consecuencia, la «dictadura del proletariado» es otro nombre de la «violencia divina» de Benjamín, situada al margen de la ley y ejercida a modo de brutal venganza / justicia. Pero ¿por qué «divina»? El adjetivo señala a la dimensión de lo «inhumano»; por tanto, hay que plantear una doble ecuación: violencia divina = terror inhumano = dictadura del proletariado. Habría que concebir la «violencia divina» de Benjamín como divina en el preciso sentido del viejo lema latino *vox*

populi, vox dei: no en el sentido perverso de «lo hacemos como meros instrumentos de la Voluntad del Pueblo», sino como la asunción heroica de la soledad de una decisión soberana. Es una decisión (matar, arriesgar o perder la propia vida) tomada en absoluta soledad, sin la protección del Otro. Si bien es extramoral, no es «inmoral», no da al agente licencia para matar con una suerte de inocencia angélica. El lema de la violencia divina es *fiat iustitia, pereat mundus*: es por medio de la *justicia* –en el punto en que no se distingue de la venganza– como el «pueblo» (la parte anónima de ninguna parte) impone su terror y hace pagar el precio a las otras partes –el Día del Juicio Final por la larga historia de opresión, explotación, sufrimiento– o, como el propio Robespierre dijo de manera elocuente:

> ¿Qué queréis, vosotros, a quienes os gustaría que la verdad fuera impotente en los labios de los representantes del pueblo francés? Sin duda, la Verdad tiene su poder, su ira, su propio despotismo; presenta acentos conmovedores y terribles que resuenan con fuerza tanto en los corazones puros como en las conciencias culpables, y que la mentira no sabe imitar mejor de lo que Salomé sabe imitar los rayos del cielo; pero acusemos de ellos a la naturaleza, acusemos al pueblo, que la ama y la desea[197].

Y ése es el blanco de Robespierre en la famosa acusación que vertió contra los moderados, la de que en realidad quieren una «revolución sin revolución»: quieren una revolución privada del exceso en que la democracia y el terror coinciden, una revolución que respete las reglas sociales, subordinada a las normas preexistentes, una revolución en la que la violencia esté despojada de la dimensión «divina» y, por tanto, quede reducida a una intervención estratégica al servicio de objetivos precisos y limitados:

> Ciudadanos, ¿queréis una revolución sin revolución? ¿Qué es este espíritu de persecución que ha venido a revisar, por así decirlo, al que rompió nuestras cadenas? Pero ¿qué juicio seguro puede hacerse sobre los posibles efectos de estas grandes conmociones? ¿Quién puede señalar, tras el acontecimiento, el punto exacto contra el que deberían romper las olas de la insurrección popular? A ese precio, ¿qué pueblo habría podido nunca sacudirse el yugo del despotismo? Pues, si bien es cierto que una gran nación no puede alzarse en un movimiento simultáneo y que la tiranía sólo puede ser golpeada por la porción de ciudadanos que más cerca está de ella, ¿cómo se atreverían éstos a atacarla, si, tras la victoria, delegados de partes remotas pudieran hacerlos responsables de la duración o la violencia del tormento político que salvó a la patria? Habría que considerarlos justificados por los poderes tácitamente otorgados por toda la sociedad. Los franceses amigos de la libertad que se reunieron en París el pasado agosto desempeñaron ese papel en nombre de todos los departamentos. Hay que aprobar su conducta o repudiarla por entero. Hacerlos criminalmente responsables de unos cuantos desórdenes reales o aparentes, inseparables de una conmoción tan grande, sería castigarlos por su devoción[198].

Esta genuina lógica revolucionaria se puede discernir ya en el plano de las figuras retóricas, en el que a Robespierre le complace invertir el método habitual de evocar primero una posición aparentemente «realista» para revelar a continuación su carácter ilusorio: suele empezar presentando una posición o una descripción de una situación como si fuera una exageración absurda, una ficción, y, a continuación, nos recuerda que lo que a primera vista sólo puede parecer una ficción es en realidad la verdad misma: «Pero ¿qué digo? Lo que acabo de presentar como una absurda hipótesis es,

en realidad, una realidad muy cierta». Esta misma posición revolucionaria radical permite a Robespierre denunciar la preocupación «humanitaria» por las víctimas de la «violencia divina» revolucionaria: «Una sensibilidad que se lamenta casi en exclusiva por la suerte de los enemigos de la libertad me parece sospechosa. Basta ya de agitar la sangrienta túnica del tirano ante mí o creeré que quieres encadenar a Roma»[199].

Afirmar lo inhumano

El análisis crítico y la aceptación de la herencia histórica de los jacobinos se superponen en la pregunta que verdaderamente se debe plantear: ¿ha de obligarnos la realidad (a menudo deplorable) del terror revolucionario a rechazar la propia idea de Terror o existe un modo de *repetirla* hoy, en una constelación histórica diferente, para redimir su contenido virtual de su realización? Nuestra respuesta es que *se puede* y *se debe* hacer tal cosa y que la fórmula más concisa para repetir el acontecimiento designado con el nombre de «Robespierre» es pasar del terror humanista (de Robespierre) al terror antihumanista (o, más bien, inhumano).

En su *Le Siècle* Alain Badiou advierte una señal de la regresión política habida hacia finales del siglo XX en el giro que lleva de «humanismo y terror» a «humanismo *o* terror»[200]. En 1946, Maurice Merleau–Ponty escribió *Humanismo y terror*, una defensa del comunismo soviético que entrañaba algo así como una apuesta pascaliana, anunciadora del tropo que Bernard Williams llamó más adelante suerte moral: el terror del presente quedará retroactivamente justificado si la sociedad que surja de él es verdaderamente humana; en la actualidad, tal unión de terror y humanismo es verdaderamente inconcebible, la concepción liberal imperante sustituye «y» por «o»: o humanismo o terror… Para ser más precisos, este motivo presenta cuatro variaciones: humanismo *y* terror, humanismo *o* terror, cada una de ellas en sentido «positivo» o «negativo». Merleau–Ponty desarrolló «humanismo y terror» en sentido positivo: esta combinación sostiene el estalinismo (la creación forzada –«terrorista»– del Nuevo Hombre) y ya resulta claramente discernible en la Revolución francesa, en la amalgama que hace Robespierre de virtud y terror. Hay dos formas de negar esta combinación. Una es elegir entre «humanismo *o* terror», es decir, lo que plantea el proyecto liberal–humanista en todas sus versiones, desde el humanismo antiestalinista disidente hasta los actuales neohabermasianos (como Luc Ferry y Alain Renault en Francia) y otros defensores de los derechos humanos *contra* el terror (totalitario, fundamentalista). Otra es conservar la amalgama de «humanismo y terror», pero de forma negativa, como hacen todas estas orientaciones ideológicas y filosóficas –desde la de Heidegger y los cristianos conservadores hasta la de los partidarios de la espiritualidad oriental y de la ecología radical– para las que el terror es la verdad –la consecuencia última– del propio proyecto humanista o su *hybris*.

Hay, sin embargo, una variación más a la que no se suele tener en cuenta: la elección entre «humanismo *o* terror», pero en la que el *terror*, no el humanismo, es el

término positivo. Se trata de una postura radical difícil de sostener, pero en la que tal vez radique nuestra única esperanza: no equivale a la obscena locura de perseguir abiertamente una «política terrorista e inhumana», sino que es algo sobre lo que resulta mucho más difícil reflexionar a fondo. En el pensamiento contemporáneo «posdeconstruccionista» (si nos atrevemos a usar una denominación tan ridícula que sólo puede sonar como su propia parodia) el término «inhumano» ha adquirido un nuevo peso, sobre todo gracias a la obra de Agamben y Badiou. La mejor forma de acercarse a él es por medio de la renuencia a abrazar el imperativo «¡Ama al prójimo!»; hay que resistir la tentación de dulcificación ética del prójimo que ya hemos señalado en la obra de Emmanuel Levinas. En una paradoja verdaderamente dialéctica, lo que Levinas, a pesar de su celebración de la Alteridad, no tiene en cuenta no es una Identidad subyacente a todos los humanos, sino la propia Alteridad radicalmente «inhumana»: la Alteridad de un ser humano reducido a la inhumanidad, la Alteridad ejemplificada por la figura aterradora del *Muselmann*, el «muerto en vida» de los campos de concentración. En un plano diferente, cabe decir lo mismo del comunismo estalinista. En el relato estalinista al uso, incluso los campos de concentración fueron lugares de lucha contra el fascismo en los que los comunistas detenidos organizaban redes de resistencia heroica; desde luego, en un universo así no hay lugar para la experiencia–límite del *Muselmann*, el muerto en vida despojado de la capacidad de compromiso humano; no es de extrañar que los estalinistas tuvieran tanto interés en «normalizar» los campos y convertirlos en un lugar más de la lucha antifascista, despreciando a los *Muselmänner por ser* personas demasiado débiles para soportar la lucha.

Sobre este trasfondo se puede comprender por qué habla Lacan del meollo *inhumano* del prójimo. En los sesenta, la época del estructuralismo, Louis Althusser lanzó la escandalosa fórmula del «antihumanismo teórico», que permitía y hasta exigía que se la suplementara con un *humanismo práctico*. En la práctica debemos actuar como humanistas, respetar a los otros, tratarlos como personas libres, plenamente dignas, creadoras de su mundo; sin embargo, en la teoría nunca debemos perder de vista que el humanismo es una ideología, el modo en que espontáneamente experimentamos nuestros apuros, y que el verdadero conocimiento de los seres humanos y de su historia debe tratar a los individuos no como sujetos autónomos, sino como elementos de una estructura que sigue sus propias leyes. A diferencia de Althusser, Lacan da el paso que lleva del antihumanismo teórico al *antihumanismo práctico*, es decir, a una ética que va más allá de la dimensión que Nietzsche llamó «humana, demasiado humana» y se enfrenta al meollo inhumano de la humanidad. Eso no sólo entraña una ética que ya no niega la monstruosidad latente del ser humano, la dimensión diabólica que explotó en fenómenos usualmente recogidos por el nombre–concepto «Auschwitz», sino que la tiene en cuenta sin temores; una ética todavía posible después de Auschwitz, por parafrasear a Adorno. Para Lacan, esta dimensión inhumana es, al mismo tiempo, la base última de la ética.

Desde un punto de vista filosófico, se puede definir esta dimensión «inhumana» como la de un sujeto sustraído de todas las formas de «personalidad» o «individualidad» humanas (motivo por el cual, en la cultura popular contemporánea, una de las figuras ejemplares del sujeto puro es un ser que no es humano –un extraterrestre, un *cyborg*– y que muestra más fidelidad a su cometido, más dignidad y libertad que sus correlatos humanos, desde el androide interpretado por Rutger Hauer en *Blade Runner* hasta el personaje encarnado por Schwarzenegger en *Terminator*). Sobre el trasfondo de este tema de la aceptación soberana de la muerte es posible reinterpretar el giro retórico que a menudo se presenta como la prueba de la manipulación «totalitaria» del público por parte de Robespierre[201]. Este giro se produjo en mitad del discurso pronunciado por Robespierre ante la Asamblea Nacional el 11 de Germinal del Año II (31 de marzo de 1794); la noche anterior se había detenido a Danton, Camille Desmoulins y algunos otros, por lo que muchos miembros de la Asamblea temían, lógicamente, que les llegara su turno. Robespierre plantea directamente ese momento como fundamental: «Ciudadanos, ha llegado el momento de decir la verdad». A continuación, evoca el miedo que se respira en la sala:

> Se pretende [*on veut*] haceros temer los abusos del poder, del poder nacional que habéis ejercido […]. Se pretende hacernos temer que el pueblo sea víctima de los comités […]. Se teme que se oprima a los prisioneros […][202].

La oposición se da entre el «se» impersonal (a los instigadores del miedo no se los personifica) y el grupo bajo presión, que casi imperceptiblemente pasa de la segunda persona del plural, «vosotros» (*vous*), a la primera persona, «nosotros» (Robespierre se incluye cortésmente dentro del grupo). Sin embargo, la última frase introduce un giro ominoso: ya que no es que «se pretenda haceros / hacernos temer», sino que «se teme», cosa que significa que el enemigo que fomenta el miedo ya no está fuera de «vosotros / nosotros», miembros de la Asamblea, sino aquí, entre nosotros, entre el «vosotros» al que se dirige Robespierre, y corroe nuestra unidad desde dentro. En ese preciso momento, Robespierre, en un golpe verdaderamente magistral, asume la plena subjetivación; se detiene un instante para que el público sienta el efecto ominoso de sus palabras y luego continúa en la primera persona del *singular*:

> Yo digo que cualquiera que tiemble en este momento es culpable, pues la inocencia nunca teme el escrutinio público[203].

¿Qué puede haber más «totalitario» que rizar el rizo al decir que «vuestro propio miedo de ser culpables os vuelve culpables», extraña versión –con un toque superyoico– del conocido lema «a lo único a lo que hay que tener miedo es al propio miedo»? Aun así, habría que ir más allá del simplón rechazo de la estrategia retórica de Robespierre, que la considera una estrategia de «culpabilización terrorista», y

discernir su momento de verdad: no hay testigos inocentes en los momentos cruciales de la decisión revolucionaria, porque, en tales momentos, la propia inocencia –al eximirse de la decisión, al seguir adelante como si la lucha que presencio en realidad no me concerniera– *es* la más alta traición. Es decir, el temor a ser acusado de traición *es* mi traición, pues, aun cuando yo «no haya hecho nada contra la revolución», este propio temor, el que haya surgido en mí, demuestra que mi posición subjetiva es externa a la revolución, que yo experimento la «revolución» como una fuerza externa que me amenaza.

Pero lo que luego sucede en este discurso único es aún más revelador. Robespierre plantea directamente la delicada pregunta que ha de aparecer en el espíritu de su público: ¿cómo puede estar seguro de que él no será el próximo al que acusen? Robespierre no es el amo al margen del grupo, el «Yo» al margen del «nosotros»; al fin y al cabo, antaño perteneció al círculo íntimo de Danton, una figura poderosa que ahora ha sido detenida, así que, ¿y si mañana esa proximidad con Danton se usa contra él? En suma, ¿cómo puede estar seguro de que el proceso que ha desencadenado no lo devorará? Llegado este punto, su exposición alcanza una grandeza sublime: acepta por entero que el peligro que amenaza hoy a Danton lo amenazará mañana a él. Si se muestra tan sereno, si no teme a su destino, no es porque Danton sea un traidor y él, Robespierre, sea un ser puro, una encarnación directa de la Voluntad del Pueblo, sino porque él, Robespierre, *no teme a la muerte*; si al final muere, su muerte será un mero accidente sin importancia alguna:

> ¿Qué me importa el peligro? Mi vida pertenece a la Patria; mi corazón está libre de miedo; y, si muriera, lo haría sin reproches ni ignominia[204].

Por consiguiente, en la medida en que cabe determinar que el giro del «nosotros» al «yo» es el momento en que cae la máscara democrática y Robespierre se afirma abiertamente como un Amo (hasta aquí, seguimos el análisis de Lefort), hay que dar a esa palabra, «Amo», todo el peso que tiene en Hegel: el Amo es la figura de la soberanía, aquel que no teme a la muerte, que está dispuesto a arriesgarlo todo. Dicho de otro modo, el significado último del empleo que Robespierre hace de la primera persona del singular («Yo») es el de que «Yo no tengo miedo de morir». Eso es, sencillamente, lo que le confiere autoridad, y no nada parecido al acceso al Otro; es decir, Robespierre no afirma que tenga acceso directo a la Voluntad del pueblo ni que ésta se manifieste por sus labios. Sobre este fondo cabe recordar el mensaje que Mao dirigió a los cientos de millones de oprimidos, un sencillo y conmovedor mensaje de coraje. No hay que temer a las Grandes Potencias: «No hay que tener miedo de lo grande. Lo grande será derrocado por lo pequeño. Lo pequeño llegará a ser grande». El mismo mensaje de coraje sostiene también la (tristemente) célebre afirmación de Mao ante la perspectiva de una nueva guerra mundial atómica:

> Estamos firmemente a favor de la paz y en contra de la guerra, pero, si el imperialismo insiste en

> desatar otra guerra, no debemos temerla. Nuestra actitud al respecto es la misma que ante todo tipo de alteración: en primer lugar, estamos en contra de ella; en segundo lugar, no la tememos. A la Primera Guerra Mundial le siguió el nacimiento de la Unión Soviética, cuya población era de 200 millones de personas. A la Segunda Guerra Mundial le siguió la aparición del bloque socialista, con una población total de 900 millones de personas. Si los imperialistas insisten en desatar una Tercera Guerra Mundial, no cabe duda de que varios cientos de millones de personas abrazarán el socialismo y apenas habrá lugar en el mundo para los imperialistas […][205].

Es demasiado simplón desdeñar este fragmento como la mera pose de un líder dispuesto a sacrificar a millones de seres humanos para alcanzar sus objetivos políticos (extensión *ad absurdum* de la despiadada decisión de Mao de matar de hambre a decenas de millones de personas a finales de los años cincuenta); la otra cara de este desdén es el mensaje elemental de que «no debemos tener miedo». ¿Acaso no es ésta la *única* actitud correcta ante la guerra: «En primer lugar, estamos en contra de ella; en segundo lugar, no la tememos»? (La lógica del argumento de Mao es muy precisa en lo que a esto respecta: su «aunque estamos en contra de la guerra, no la tememos» invierte la verdadera actitud de los «imperialistas», la de que «aunque estamos a favor de la guerra, la tememos»; los imperialistas son esclavos nietzscheanos, necesitan guerras, pero temen perder las posesiones a las que tan apegados están, mientras que los proletarios son los auténticos Amos aristocráticos que no desean la guerra [no la necesitan], pero no la temen, pues nada tienen que perder…). El argumento de Mao continúa hasta llegar a su aterradora conclusión:

> Los Estados Unidos no pueden aniquilar a la nación china con su pequeño arsenal de bombas atómicas. Aunque éstas fueran tan poderosas que, cuando las lanzaran sobre China, atravesaran el planeta de parte a parte o incluso lo hicieran volar por los aires, eso apenas afectaría al universo en su conjunto, aunque sería un gran acontecimiento dentro del Sistema Solar[206].

Es obvio que en este argumento hay una «locura inhumana»: que la destrucción del planeta Tierra «apenas afectaría al universo en su conjunto», ¿no es un consuelo más bien magro si se piensa en la extinción de la humanidad? El argumento sólo es efectivo si se presupone, al modo kantiano, un sujeto trascendental puro, inmutable ante esta catástrofe; un sujeto que, aunque en realidad no exista, *es* operativo como punto de referencia virtual. Recuérdese el oscuro sueño de Husserl, extraído de sus *Meditaciones cartesianas*, según el cual el *cogito* trascendental permanecería inmutable ante una plaga que aniquilara a toda la humanidad: ante este ejemplo, nada más sencillo que señalar el trasfondo autodestructivo de la subjetividad trascendental y poner de relieve que Husserl pasa por alto la paradoja de lo que Foucault, en su *Les Mots et les choses*, llamó el «doblete empírico–trascendental», el vínculo que une siempre el yo trascendental con el yo empírico, motivo por el cual la aniquilación del último conduce por definición a la desaparición del primero. Ahora bien, ¿y si, a pesar de reconocer que dicha dependencia es un hecho (y nada más, un mero hecho del ser), se insiste, pese a todo, en la verdad de su negación, la verdad de la aserción de la independencia del sujeto en relación con los individuos empíricos en cuanto

seres vivos? El Che Guevara se acercó a la misma línea de pensamiento cuando, en medio de la tensión insoportable de la crisis de los misiles en Cuba, abogó por un enfoque audaz, que corriera el riesgo de desatar una nueva guerra mundial, la cual habría entrañado (como mínimo) la completa aniquilación del pueblo cubano, y alabó la disposición heroica del pueblo cubano de arriesgarse a desaparecer.

De nuevo, hay sin duda algo terrorífico en esta actitud; sin embargo, este terror es, nada más y nada menos, la condición de la libertad. Yamamoto Jocho, un sacerdote zen, describió así la actitud propia de un guerrero: «Todos los días sin falta debe darse por muerto. Los antiguos tenían un dicho: "Sal de los aleros y eres hombre muerto. Abandona la puerta y el enemigo te espera". No se trata de ser precavido, sino de darse por muerto de antemano»[207]. Por eso, según Hillis Lory, muchos soldados japoneses de la Segunda Guerra Mundial celebraban sus propios funerales antes de partir al campo de batalla:

> Muchos soldados de esta guerra están tan determinados a morir en el campo de batalla que celebran sus propios funerales antes de partir al frente. Nada tiene tal cosa de ridícula para los japoneses; al contrario, en ella admiran el espíritu del auténtico samurai, que entra en batalla sin idea de regresar de ella[208].

Desde luego, la autoexclusión por adelantado del mundo de los vivos hace del soldado una figura verdaderamente sublime. En lugar de desecharla como propia del militarismo fascista, habría que afirmarla como constitutiva de una posición revolucionaria radical, que, como hace mucho dijo Séneca en su *Edipo*, exige que el sujeto «busque un camino apartado de los vivos por el que vagar, pero sin mezclarse con los muertos»[209].

Cuando, en el *flashback* de *Sospechosos habituales*, de Bryan Singer, el misterioso Keyser Soeze vuelve a casa y encuentra que los miembros de otra banda apuntan con sus pistolas a su mujer y a su hijita, las mata él mismo y, a continuación, dice que los perseguirá implacablemente, se enterará del paradero de sus padres, familias y amigos para matarlos a todos… En una situación de elección forzada, el sujeto–Soeze toma la decisión imposible, loca, de, en cierto sentido, dañarse, infligir un daño a lo más preciado para él, y, a partir de ese acto, en lugar de considerar que se trata de un caso de agresión impotente dirigida contra uno mismo, cambiar las coordenadas de la situación en la que se ha visto envuelto: al deshacerse del preciado objeto merced a cuya posesión el enemigo lo tenía bajo control, el sujeto conquista el terreno en el que es posible actuar con libertad. Desde luego, el precio de esta libertad es terrible: el único modo de que el sujeto neutralice la culpa de sacrificar su(s) objeto(s) más preciados es convertirse en el rey de los «muertos en vida», renunciar a todos los placeres e idiosincrasias personales y dedicar toda su vida a destruir a quienes lo forzaron a realizar ese sacrificio. Tal vez sea esa «inhumana» libertad absoluta (en mi soledad soy libre para hacer lo que deseo, nadie tiene poder alguno sobre mí), unida a la sujeción absoluta a una Tarea (el único propósito de mi vida es

la venganza), lo que en el fondo caracterice al sujeto revolucionario.

Otra dimensión «inhumana» de la pareja Virtud–Terror promovida por Robespierre es el rechazo de la costumbre (entendida como lo que invita a admitir componendas realistas). Todo orden legal (o todo orden de normatividad explícita) ha de descansar en una compleja red «reflexiva» de reglas informales que nos informan de cómo debemos relacionarnos con las normas explícitas y aplicarlas: hasta qué punto debemos tomarlas literalmente, cómo y cuándo se nos permite, se nos exige incluso, desatenderlas, etc.; tal es el ámbito de la costumbre. Conocer las costumbres de una sociedad es *conocer las metarreglas que indican cómo aplicar sus normas explícitas*: cuándo usarlas o no usarlas; cuándo transgredirlas; cuándo no optar por lo que se nos ofrece; cuando estamos efectivamente obligados a hacer algo, pero hemos de fingir que lo hacemos por voluntad propia (como en el caso *del potlatch*). Permítasenos mencionar el caso del educado ofrecimiento que se hace sólo con el propósito de que se lo rechace: rechazar tal ofrecimiento es una «costumbre» y todo aquel que lo acepte comete un grosero error. Lo mismo cabe decir de muchas situaciones políticas en las que se nos permite elegir *a condición de que elijamos lo que corresponde*: se nos recuerda solemnemente que podemos decir «no», pero se espera que rechacemos esa posibilidad y digamos «sí» con entusiasmo. En el caso de muchas prohibiciones sexuales, la situación es la contraría: el «no» explícito funciona implícitamente como el imperativo implícito de que «lo hagamos, ¡pero discretamente!». Frente a todo esto, las figuras revolucionario–igualitarias, desde Robespierre hasta John Brown, son (al menos, potencialmente) *figuras sin costumbres*: se niegan a tener en cuenta las costumbres que condicionan el funcionamiento de una regla universal.

> Tal es el dominio natural de la costumbre, que consideramos que las convenciones más arbitrarias y, a veces, hasta las instituciones más deficientes, son medidas absolutas de la verdad o la falsedad, la justicia o la injusticia. Ni siquiera se nos ocurre pensar que la mayoría están aún conectadas con los prejuicios que nos transmitió el despotismo. Durante tanto tiempo hemos andado agachados bajo ese yugo, que tenemos ciertas dificultades para elevarnos a los eternos principios de la razón; cuanto se refiere a la sagrada fuente de toda ley nos parece de carácter ilegal y el orden de la naturaleza nos parece desorden. Los movimientos majestuosos de un gran pueblo, el fervor sublime de la virtud, suelen aparecer ante nuestros tímidos ojos como algo similar a un volcán en erupción o al derrocamiento de una sociedad política; y, sin duda, esta contradicción entre la debilidad de nuestra moral, la depravación de nuestro espíritu y la pureza de los principios y la energía de carácter exigidas por el libre gobierno al que nos hemos atrevido a aspirar no es el menor de todos los problemas que nos preocupan[210].

Romper el yugo del hábito entraña que, si todos los hombres son iguales, entonces hay que tratar efectivamente a todos los hombres como iguales; si los negros son también seres humanos, hay que tratarlos al punto como tales. Permítasenos recordar las primeras fases de la lucha contra la esclavitud en los Estados Unidos, que culminaron, antes incluso de la Guerra Civil, en el conflicto armado entre el enfoque gradual de los liberales compasivos y la figura incomparable de John Brown:

> Los afroamericanos eran caricaturescos, se los caracterizaba como bufones y *minstrels*, eran el

> hazmerreír de la sociedad americana, e incluso la mayoría de los abolicionistas, pese a estar en contra de la esclavitud, no los consideraban sus iguales. Casi todos –cosa de la que no dejaban de quejarse los afroamericanos– estaban dispuestos a consagrar sus fuerzas a acabar con la esclavitud en el sur, pero no a acabar con la discriminación en el norte. […] John Brown no era como ellos. Para él, el igualitarismo constituía el primer paso para poner fin a la esclavitud. Y los afroamericanos que entraban en contacto con él enseguida se daban cuenta de ello. Dejaba muy claro que para él no había diferencias, pero no con palabras, sino con actos[211].

Por este motivo, John Brown es una figura política crucial en la historia de los Estados Unidos: el fervor con el que practicó su «abolicionismo radical» estuvo a punto de lograr introducir la lógica jacobina en el panorama político americano:

> John Brown se consideraba absolutamente igualitarista. Y para él era muy importante poner en práctica el igualitarismo en todos los niveles. […] Dejaba muy claro que para él no había diferencias, pero no con palabras, sino con actos[212].

Aun en la actualidad, mucho después de que la esclavitud haya quedado abolida, Brown es la figura polarizadora de la memoria colectiva americana; los blancos que lo apoyan son valiosísimos; entre ellos se encuentra –cosa sorprendente– Henry David Thoreau, el gran enemigo de la violencia: frente al rechazo habitual de Brown por sanguinario, insensato y loco, Thoreau pintó el retrato de un hombre intachable, cuyo compromiso con una causa no tiene parangón; llega al punto de comparar la ejecución de Brown (afirma que, para él, Brown estaba muerto antes de que se produjera su muerte física) con la de Cristo[213]. Thoreau descarga su rabia contra quienes proclamaron su desprecio por John Brown: las posturas inflexibles y las existencias «muertas» de esas gentes hacían imposible que lo comprendieran; personas así no están realmente vivas, sólo de unos pocos hombres cabe decir que lo hayan estado.

Sin embargo, este igualitarismo tan coherente constituye también la limitación de la política jacobina. Recuérdese la idea fundamental de Marx acerca de la limitación «burguesa» de la lógica de la igualdad: las desigualdades capitalistas («explotación») no constituyen «violaciones sin escrúpulos del principio de igualdad», sino que son absolutamente intrínsecas a la lógica de la igualdad, el resultado paradójico de su realización coherente. Aquí no sólo tenemos presente el aburrido y viejo motivo según el cual el intercambio mercantil presupone sujetos formalmente / legalmente iguales que interactúan en el mercado; lo crucial de la crítica que Marx hace de los socialistas «burgueses» es que la explotación capitalista no entraña ningún tipo de intercambio «desigualitario» entre el obrero y el capitalista; este intercambio es plenamente igualitario y «justo», idealmente (en principio) al trabajador se le paga el valor total del bien que vende (su fuerza de trabajo). Desde luego, los revolucionarios burgueses radicales son conscientes de esta limitación; sin embargo, tratan de contrarrestarla mediante la «terrorista» imposición directa de una igualdad *de facto* cada vez mayor (igualdad salarial, igualdad de acceso a los servicios sanitarios…), que sólo puede imponerse mediante nuevas formas de desigualdad formal (diferentes

tipos de tratamientos preferenciales para los desfavorecidos). En suma, el axioma de la «igualdad» entraña o la insuficiencia (por cuanto no deja de ser la forma abstracta de la desigualdad real) o la demasía (pues obliga a una igualdad «terrorista»); es un concepto formalista, en sentido estrictamente dialéctico, es decir, su limitación reside precisamente en que su forma no es lo bastante concreta, sino que sólo es un mero recipiente neutral de un contenido que la elude.

Aquí el problema no es el terror como tal; en la actualidad, nuestra tarea consiste precisamente en reinventar el terror emancipador. El problema reside en otra cosa: siempre hay que interpretar el «extremismo» o el «excesivo radicalismo» político igualitario como un fenómeno de *desplazamiento* ideológico–político, como un índice de su opuesto, de una limitación, de un rechazo a «ir hasta el final» realmente. ¿Qué fue el recurso de los jacobinos al «terror» radical, sino algo así como un *acting–out* histérico que puso de relieve su incapacidad para alterar los fundamentos mismos del orden económico (la propiedad privada, etc.)? ¿Y no cabe decir lo mismo incluso de los llamados «excesos» de la corrección política? ¿No muestran ellos también la renuncia a alterar las causas efectivas (económicas y de otro tipo) del racismo y el sexismo? Por consiguiente, tal vez haya llegado el momento de problematizar los lugares comunes que comparten casi todos los izquierdistas «posmodernos», según los cuales el «totalitarismo» político es en cierto modo el resultado del predominio de la producción material y la tecnología sobre la comunicación intersubjetiva y/o la práctica simbólica, como si la raíz del terror político residiera en que el «principio» de la razón instrumental, de la explotación tecnológica de la naturaleza, se ha extendido también a la sociedad y ha convertido a la gente en la materia prima que hay transformar en el Nuevo Hombre. ¿Y si, en realidad, sucediera exactamente lo *contrario* ? ¿Y si el «terror» político fuera precisamente la señal de que a la esfera de la producción (material) se le *niega* su autonomía y se le *subordina* a la lógica política? ¿Acaso casi todo el «terror» político, desde los jacobinos hasta la Revolución Cultural maoísta, no presupone la forclusión de la producción propiamente dicha, su reducción al terreno de la lucha política? Dicho de otro modo, a lo que esta perspectiva posmoderna equivale en realidad es, nada más y nada menos, al abandono de la idea crucial de Marx de que la lucha política es un espectáculo cuyo desciframiento pasa por la esfera de la economía («si el marxismo tuvo algún valor analítico para la teoría *política*, ¿no consistía en la insistencia en que el problema de la libertad estaba comprendido en las relaciones sociales implícitamente declaradas “apolíticas” –es decir, naturalizadas– en el discurso liberal?»[214].

Es ahí donde hay que buscar el momento decisivo de un proceso revolucionario: por ejemplo, en el caso de la Revolución de Octubre, dicho momento no se encuentra en la explosión de 1917–1918, ni siquiera en la guerra civil que la siguió, sino en la intensa experimentación de principios de los años veinte, en los intentos (desesperados y, a menudo, ridículos) de inventar nuevos rituales para la vida

cotidiana: ¿con qué sustituir los ritos de boda y los funerales prerrevolucionarios? ¿Cómo organizar la interacción diaria en una factoría, en un edificio de apartamentos? Es en este plano –al cual, en oposición con el «terror abstracto» de la «gran» revolución política, es tentador llamar el «terror concreto» de la imposición de un nuevo orden en la realidad cotidiana– en el que los jacobinos y las revoluciones soviética y china fracasaron a la postre; y no porque no hicieran numerosas pruebas al respecto, desde luego. Los jacobinos dieron lo mejor de sí mismos no en el teatro del Terror, sino en las explosiones utópicas de la imaginación política dedicada a la reorganización de lo cotidiano: todo estaba allí, propuesto durante la frenética actividad desarrollada a lo largo de dos años, desde la autoorganización de las mujeres hasta las casas comunitarias en que los ancianos pasarían los últimos años de su vida en paz y dignamente[215]. La dura consecuencia que hay que aceptar de todo lo dicho es que este exceso de democracia igualitaria, situado por encima del método democrático, no puede sino «institucionalizarse» como su opuesto, como *terror* revolucionario–democrático.

Transustanciaciones del marxismo

En la historia moderna, la política del terror revolucionario proyectó su sombra sobre la época que va de Robespierre a Mao o, más en general, a la desintegración del bloque comunista en 1990, y su última entrega fue la Revolución Cultural maoísta.

Obviamente, el marco sociohistórico había cambiado de forma radical entre la Revolución francesa y la Revolución Cultural; para decirlo al modo platonista, lo que ambas tienen en común es, precisa y únicamente, la misma Idea «eterna» de Justicia revolucionaria. En el caso de Mao, incluso cabe preguntarse si se lo puede considerar marxista de modo legítimo, puesto que la base social de la revolución maoísta no fue la clase obrera.

Una de las trampas más arteras que los teóricos marxistas deben evitar es la de la búsqueda del momento de la Caída, aquél en que las cosas empezaron a tomar un rumbo erróneo en la historia del marxismo: ¿ocurrió en los últimos años de Engels, con su comprensión más positivista–evolucionista del materialismo histórico? ¿Llegó con el revisionismo y la ortodoxia de la Segunda Internacional? ¿Vino de la mano de Lenin?[216]. ¿O aconteció ya en los últimos trabajos de Marx, tras el abandono de su humanismo juvenil (como ciertos «marxistas humanistas» sostuvieron hace algunos decenios)? Hay que rechazar este cliché: aquí no hay oposición alguna; la Caída está en los orígenes mismos. (Para decirlo con más mordacidad incluso, esa búsqueda del intruso que infectó el modelo original y desencadenó su degeneración sólo puede reproducir la lógica del antisemitismo). Esto significa que, aun cuando –o, más bien, en especial cuando– sometamos el pasado marxista a una crítica despiadada, debemos reconocerlo como «nuestro», aceptar toda su responsabilidad, en lugar de rechazar cómodamente la parte «nociva» de las cosas atribuyéndola a un elemento extraño (el

«nocivo» Engels, demasiado estúpido para comprender la dialéctica de Marx; el «nocivo» Lenin, que no comprendió el meollo de la teoría de Marx; el «nocivo» Stalin, que echó a perder los nobles planes del «benigno» Lenin, etcétera).

Lo primero que debemos hacer es respaldar por entero el desplazamiento en la historia del marxismo que se concentra en dos grandes transiciones (o, por mejor decir, cortes violentos): las que llevan de Marx a Lenin y de Lenin a Mao. En cada caso, hay un desplazamiento de la constelación original: desde el país más avanzado (como esperaba Marx) hasta uno relativamente atrasado (la revolución «ocurrió en un país en el que no debería haber ocurrido»); desde los obreros hasta los campesinos (pobres) como principal agente revolucionario. De igual modo que Cristo necesitaba la «traición» de Pablo para que el cristianismo se convirtiera en una Iglesia universal (recordemos que, entre los doce apóstoles, Pablo ocupa el lugar de Judas, el traidor, ¡y lo reemplaza!), Marx necesitaba la «traición» de Lenin para poner en marcha la primera revolución marxista: la enseñanza «original» tiene la necesidad interna de someterse y sobrevivir a esta «traición», de sobrevivir a este violento acto por el que se la arranca de su marco original y se la lanza a un paisaje extraño en el que debe reinventarse; *sólo así nace la universalidad*.

Por tanto, en relación con la segunda transposición violenta, la de Mao, es demasiado fácil condenar su reinvención del marxismo por ser «inadecuada» desde un punto de vista teórico, como una regresión respecto de los principios de Marx (es fácil demostrar que el campesinado carece de la subjetividad sin sustancia del proletariado), pero es también demasiado fácil empañar la violencia del corte y aceptar la reformulación de Mao como una continuación lógica o «aplicación» del marxismo (basada, como suele ocurrir, en la simple expansión metafórica de la lucha de clases: «En la actualidad, la lucha de clases predominante no es ya la que se da en cada país entre los capitalistas y el proletariado, sino que se ha transformado en la lucha entre el Tercer Mundo y el Primer Mundo, entre las naciones burguesas y las naciones proletarias»). En lo tocante a esto, el logro de Mao es formidable: su nombre simboliza la movilización política de los cientos de millones de anónimos estratos tercermundistas cuyo trabajo proporciona la «sustancia» invisible, el trasfondo del desarrollo histórico, la movilización de todos aquéllos a los que hasta un poeta de la «alteridad» como Levinas desdeñó como el «peligro amarillo», como comprobamos en el que posiblemente sea su texto más extraño, «El debate ruso–chino y la dialéctica» (1960), un comentario sobre el conflicto entre la Unión Soviética y China:

> ¡El peligro amarillo! No es racial, sino espiritual. No entraña valores inferiores, sino una extrañeza radical, ajena al peso de su pasado, en el que no resuena ninguna voz o inflexión familiar, como un pasado lunar o marciano[217].

¿No recuerda esto a la insistencia mostrada por Heidegger durante los años treinta en que la tarea fundamental del pensamiento occidental consistía en defender el

avance griego, el gesto fundador de «Occidente», la superación del universo prefilosófico, mítico, «asiático», en lucha contra la amenaza «asiática» renovada, puesto que el mayor enemigo de Occidente era «lo mítico en general y lo asiático en particular»[218]? El movimiento comunista de Mao moviliza *esta* «extrañeza radical». En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel presenta su tristemente famosa idea de que las mujeres son «la eterna ironía de las repúblicas»: el conjunto de las mujeres «cambia mediante intriga el fin general del gobierno en un fin privado, metamorfosea la actividad universal del gobierno en obra de un determinado individuo, y pervierte lo que es posesión universal del Estado trocándolo en posesión y lustre de una familia»[219]. En contraste con la ambición masculina, una mujer quiere el poder para promover sus limitados intereses familiares o, peor aún, su capricho personal, incapaz como es de comprender la dimensión universal de la política de Estado. ¿Cómo no recordar la afirmación de F. W. J. Schelling según la cual «el mismo principio cuya ineficacia nos sustenta y nos ampara, nos consumiría y destruiría si fuera eficaz»[220]? Un poder que, mantenido en el lugar apropiado, puede ser benigno y pacificador, se convierte en todo lo contrario, en la más destructiva de las furias, cuando interviene en un nivel superior, que no es el suyo propio: *la misma* feminidad que, dentro del círculo cerrado de la vida familiar, es el poder del amor protector, se convierte en un obsceno frenesí cuando se despliega en el plano de los asuntos públicos y del Estado… En suma, que una mujer proteste contra el poder público del Estado en nombre de los derechos de la familia y la sangre es aceptable; pero pobre la sociedad en que una mujer trate de influir directamente en decisiones relativas a los asuntos del Estado, manipule a sus débiles compañeros, los castre… ¿No hay algo parecido en el terror que produce la idea de que las anónimas masas asiáticas acaben despertando? Si protestan por el destino que les ha tocado en gracia y nos permiten ayudarlas (mediante acciones humanitarias a gran escala), resultan aceptables, pero, si se «hacen con el poder», los compasivos liberales se muestran horrorizados, dispuestos como están a apoyar la revuelta de los pobres y los desposeídos, siempre y cuando reinen las buenas formas…

En el libro de Georgi M. Derluguian *El admirador secreto de Bourdieu en el Cáucaso* se relata la extraordinaria historia de Musa Shanib, el más grande intelectual de la turbulenta región de Abjasia, cuya increíble carrera le hizo ser disidente intelectual soviético, reformador político democrático, líder bélico del fundamentalismo musulmán y respetado profesor de Filosofía, y estuvo siempre marcado por una extraña admiración por el pensamiento de Pierre Bourdieu[221]. Hay dos formas de acercarse a esta figura. La primera es desdeñarla como una excentricidad local, tratarla con benévola ironía («qué elección más extraña, la de Bourdieu; a saber lo que ve en él un tipo tan pintoresco…»). La segunda es afirmar directamente el alcance universal de la teoría («mira lo universal que es la teoría: de París a Chechenia y Abjasia, todos los intelectuales pueden debatir los conceptos de Bourdieu…»). Desde luego, lo que hay que hacer de verdad es evitar ambas opciones

y afirmar la universalidad de una teoría como resultado de un duro trabajo y esfuerzo teórico, un esfuerzo que no es externo a la teoría: no (sólo) es que Shanib tuviera que trabajar enormemente para superar las limitaciones de su marco local y comprender a Bourdieu, sino que la apropiación de Bourdieu por parte de un intelectual abjasio también afecta a la sustancia de la propia teoría, al trasladarla a un universo diferente. ¿Y no hizo –*mutatis mutandis*– Lenin algo similar con Marx? La transformación introducida por Mao en relación con Lenin *y* Stalin tiene que ver con la relación entre la clase obrera y el campesinado. Tanto Lenin como Stalin desconfiaban profundamente de él y consideraban que una de las tareas esenciales del poder soviético era romper con la inercia que lo dominaba: arrancar de raíz su apego sustancial a la tierra, «proletarizarlo» y, de ese modo, exponerlo por completo a la dinámica de la modernización; esta posición contraste claramente con la de Mao, quien, como ya hemos señalado, en sus comentarios críticos a la obra de Stalin *Problemas económicos del socialismo en la Unión Soviética* (de 1958) observó que «el punto de vista de Stalin […] es casi completamente erróneo. El error básico es la desconfianza en los campesinos». Las consecuencias teóricas y políticas de esa transformación son verdaderamente pasmosas: entrañan, nada más y nada menos, una reelaboración a fondo del concepto hegeliano presentado por Marx del proletariado como «subjetividad sin sustancia», de aquellos reducidos al abismo de su subjetividad.

Como saben bien quienes aún se acuerdan de lo que aprendieron sobre el marxismo, el ambiguo punto esencial de su estructura teórica tiene que ver con la premisa de que el propio capitalismo crea las condiciones de su superación mediante la revolución proletaria. ¿Cómo interpretar esta idea? ¿Hay que hacerlo pensando en una evolución lineal, como si la revolución se produjera cuando el capitalismo desarrolla todo su potencial y agota todas sus posibilidades, en el momento mítico en el que se enfrenta con su antagonismo («contradicción») fundamental de la forma más cruda y descarnada? ¿Y basta con añadir el aspecto «subjetivo» y poner de relieve que la clase obrera no debe sentarse y esperar a que «el fruto esté maduro», sino «educarse» mediante una larga lucha? Como también se sabe, la teoría de Lenin acerca de «el vínculo más débil de la cadena» es algo así como una solución de compromiso: aunque acepta que la primera revolución se puede producir no en el país más desarrollado, sino en uno en que los antagonismos del desarrollo capitalista estén más agravados, aun cuando el desarrollo en sí mismo sea menor (Rusia, donde algunas islas capitalistas–industriales modernas convivían con el atraso agrario y un gobierno autoritario predemocrático), todavía considera que la Revolución de Octubre era un avance arriesgado, que sólo podía tener éxito si iba pronto acompañada por una revolución a gran escala en Europa occidental (en este sentido, todas las miradas se concentraban en Alemania). El abandono completo de este modelo sólo se produjo con Mao, para quien la revolución proletaria debía producirse en la zona menos desarrollada del planeta, entre las grandes masas de campesinos,

obreros e incluso «burgueses patrióticos» empobrecidos del Tercer Mundo, las cuales, víctimas de las consecuencias de la mundialización capitalista, organizarían de esa forma su rabia y desesperación. Invirtiendo completamente (pervirtiendo, incluso) el modelo de Marx, la lucha de clases se reformula así como la lucha entre las «naciones burguesas» del Primer Mundo y las «naciones proletarias» del Tercer Mundo. En la que tal vez sea la aplicación última de la enseñanza de Mao sobre las contradicciones, la paradoja es propiamente dialéctica: su propio subdesarrollo (y, por tanto, «falta de madurez» para la revolución) hace que un país esté «maduro» para la revolución. Sin embargo, como dichas condiciones económicas «inmaduras» no permiten la construcción de un socialismo poscapitalista propiamente dicho, el correlato necesario es la afirmación de la «primacía de la política sobre la economía»: el sujeto revolucionario victorioso no actúa como instrumento de la necesidad económica, que libera un potencial cuyo posterior desarrollo queda desbaratado por las contradicciones capitalistas; es, más bien, un agente voluntarista que actúa *contra* la necesidad económica «espontánea» e impone su visión de la realidad mediante el terror revolucionario.

Llegados a este punto, no hay que perder de vista la lección fundamental de la «universalidad concreta» hegeliana: la necesidad universal no es una fuerza teológica que, operativa desde el principio, maneje los hilos y dirija el proceso, es decir, que garantice su feliz desenlace; al contrario, esta necesidad universal siempre es retroactiva, surge de la contingencia radical del proceso y señala el momento de la auto– *Aufhebung* de la contingencia. Por consiguiente, cabe decir que, cuando se produjo el paso (contingente) del leninismo al maoísmo, sólo podía aparecer como «necesario», es decir, se podía (re)construir la «necesidad interna» del maoísmo como la «fase» siguiente del desarrollo del marxismo. Para comprender esta inversión de la contingencia en necesidad hay que superar la concepción habitual del tiempo histórico, un tiempo lineal y estructurado que consiste en la realización de posibilidades (en el momento temporal x, la Historia puede tomar muchas direcciones posibles, y lo que acontece en realidad es la realización de una de ellas); ese tiempo lineal es incapaz de dar cabida a la paradoja de una aparición real contingente que retroactivamente crea su propia posibilidad: sólo cuando tal cosa acontece es posible «ver» que era posible. El debate, más bien aburrido, sobre los orígenes del maoísmo (o del estalinismo) oscila entre tres grandes opciones: (1) los anticomunistas «radicales» y los partidarios del estalinismo «radicales» afirman la existencia directa de una lógica inmanente que lleva de Marx a Lenin y de Lenin a Stalin (y, más adelante, de Stalin a Mao); (2) los críticos «moderados» sostienen que el giro estalinista (o, con anterioridad, el leninista) es una de las posibilidades históricas presentes en la estructura teórica de Marx; las cosas podían haber tomado otro rumbo, pero, a pesar de todo, la catástrofe estalinista es una opción inscrita en la propia teoría original; (3) por último, los defensores de la pureza de la «enseñanza original de Marx» desdeñan el estalinismo (e, incluso, el leninismo) como una mera

distorsión o traición e insisten en la ruptura radical entre las dos: Lenin y/o Stalin sencillamente «secuestraron» la teoría de Marx y la usaron con propósitos completamente ajenos a Marx. Hay que rechazar las tres opciones, pues reposan en la misma idea subyacente de una temporalidad historicista–lineal, y optar por una cuarta, que vaya más allá de la falsa pregunta «¿hasta qué punto es responsable Marx de la catástrofe estalinista?»: Marx *es* completamente responsable, pero lo es *de forma retroactiva*, es decir, de Stalin cabe afirmar lo mismo que Borges dijo de Kafka: creó a sus propios predecesores.

El movimiento de la «universalidad concreta» consiste *en esto*, en esta radical «transustanciación» mediante la que la teoría original ha de reinventarse en un nuevo marco: sólo sobreviviendo a este trasplante puede surgir como efectivamente universal. Y, desde luego, lo relevante no es que estemos ante el proceso pseudohegeliano de la «alienación» y la «desalienación», de que la teoría original esté «alienada» y, en consecuencia, haya de incorporar el marco ajeno, reapropiárselo, subordinarlo a ella misma: lo que esta concepción pseudohegeliana pasa por alto es el modo en que este violento trasplante a un nuevo marco afecta radicalmente a la propia teoría original, de manera que, cuando la teoría «vuelve a sí misma en su alteridad» (se reinventa a sí misma en el marco ajeno), su propia sustancia cambia, pero, pese a todo, esta transformación no es sólo la reacción a una impresión externa, sino que no deja de ser una transformación intrínseca a la *propia* teoría de la superación del capitalismo. El capitalismo es, así, una «universalidad concreta»: no se trata de aislar lo que todas las formas particulares de capitalismo tienen en común, los rasgos universales que comparten, sino de comprender esta matriz como una fuerza positiva en sí misma, como algo que todas las formas reales particulares tratan de contrarrestar, cuyos efectos destructivos tratan de contener.

Los límites de la dialéctica de Mao

El signo más seguro del triunfo ideológico del capitalismo es la práctica desaparición de la propia palabra en las dos o tres últimas décadas: en los años ochenta, «prácticamente nadie, con la excepción de unos cuantos marxistas supuestamente arcaicos (una “especie en peligro de extinción”), hacía mención del capitalismo. Sencillamente, la palabra fue expulsada del vocabulario de los políticos, los sindicalistas, los escritores y los periodistas, por no hablar de los científicos sociales, quienes la habían sepultado en el olvido histórico»[222]. Así, pues, ¿qué decir del renacimiento del movimiento antimundialización durante los últimos años? ¿No contradice claramente este diagnóstico? En absoluto: examinado más de cerca, vemos enseguida que este movimiento también sucumbe a «la tentación de transformar una crítica del propio capitalismo (centrada en mecanismos económicos, formas de organización del trabajo y extracción de beneficios) en una crítica del “imperialismo”»[223]. En este sentido, cuando se habla acerca de la globalización y

sus agentes, al enemigo se lo exterioriza (a menudo en la forma de un vulgar antiamericanismo). Desde esta perspectiva, la gran tarea del presente es la de luchar «contra el imperio americano», y para ello vale cualquier aliado, siempre y cuando sea antiamericano, motivo por el que el desenfrenado capitalismo «comunista» chino, el violento islamismo antimoderno o el obsceno régimen de Lukashenko en Bielorrusia (véase la visita que Chávez hizo a ese país en 2006) aparecen como camaradas progresistas en la lucha contra la mundialización… En consecuencia, estamos ante otra versión de la desprestigiada idea de «modernidad de recambio»: en lugar de la crítica del capitalismo en cuanto tal, en lugar de enfrentarse a su mecanismo básico, tenemos la crítica del «exceso» imperialista, con la idea (tácita) de movilizar mecanismos capitalistas dentro de otro marco, más «progresista».

Así es como hay que abordar lo que probablemente sea la contribución fundamental de Mao a la filosofía marxista, sus trabajos sobre el concepto de contradicción: no hay que desdeñarlos, como si se tratara de una regresión filosófica sin valor alguno (y que, como es fácil demostrar, está basada en una vaga noción de «contradicción», que significa simplemente «lucha de tendencias opuestas»). La tesis principal de su gran texto «Sobre la contradicción», acerca de las dos facetas de la contradicción, «las contradicciones principales y secundarias de un proceso y los aspectos principales y secundarios de una contradicción», merece una lectura atenta. El reproche de Mao a los «marxistas dogmáticos» es que «no comprenden que es precisamente en la particularidad de la contradicción donde reside la universalidad de la contradicción»:

> Por ejemplo, en la sociedad capitalista, las dos fuerzas en contradicción, el proletariado y la burguesía, forman la contradicción principal. Las otras, como las existentes entre la clase feudal remanente y la burguesía, entre el proletariado y la pequeña burguesía campesina, entre los capitalistas no monopolísticos y los capitalistas monopolísticos, entre la democracia burguesa y el fascismo burgués, entre los diversos países capitalistas y entre el imperialismo y las colonias, están determinadas o influidas por esta contradicción principal.
>
> Cuando el imperialismo desata una guerra de agresión contra un país, todas sus clases, a excepción de algunos traidores, se pueden unir temporalmente en una guerra nacional contra e] imperialismo. En ese momento, la contradicción entre el imperialismo y el país del que se trate se convierte en la contradicción principal, mientras que todas las contradicciones entre las diversas clases que hay en el país (incluida la contradicción principal, la existente entre el sistema feudal y las grandes masas del pueblo) quedan temporalmente relegadas a una posición secundaria y subordinada[224].

Tal es el argumento principal de Mao: la contradicción principal (universal) no se superpone a la contradicción que habría que tratar como dominante en una situación particular; la dimensión universal *reside* literalmente en esta contradicción particular. En cada situación concreta, la contradicción predominante es una contradicción «particular» diferente, en el preciso sentido de que, para ganar la batalla de la resolución de la contradicción principal, hay que tratar una contradicción particular como si fuera la predominante, a la que hay que subordinar las demás luchas. En China, bajo la ocupación japonesa, había que considerar como rasgo predominante la

unidad patriótica contra los japoneses, si es que los comunistas querían vencer en la lucha de clases, *pues, en condiciones así, centrarse sin más en la lucha de clases es perjudicial para la propia lucha de clases*. (Ahí, tal vez, radique la característica principal del «oportunismo dogmático»: insistir en la prioridad de la contradicción principal en el momento inconveniente).

El otro aspecto crucial del argumento de Mao tiene que ver con el *aspecto* principal de una contradicción: por ejemplo, en relación con la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción,

> las fuerzas productivas, la práctica y la base económica suelen desempeñar el papel principal y decisivo; quien lo niegue, no es un materialista. Pero también hay que admitir que, en ciertas condiciones, aspectos tales como las relaciones de producción, la teoría y la superestructura se manifiestan a su vez en el papel principal y decisivo. Cuando es imposible que las fuerzas productivas se desarrollen sin que haya cambios en las relaciones de producción, entonces el cambio en las relaciones de producción desempeña el papel principal y decisivo[225].

Las apuestas políticas de este debate son decisivas: el propósito de Mao es afirmar el papel crucial en la lucha política de lo que la tradición marxista suele llamar el «factor subjetivo», es decir, la teoría, la superestructura. Eso es lo que, según Mao, Stalin desatendió:

> De la primera a la última página de la obra de Stalin [*Problemas económicos del socialismo en la URSS*], nada se dice sobre la superestructura. No se ocupa del pueblo; tiene en cuenta a las cosas, pero no a la gente. […] Habla sólo de las relaciones de producción, no de la superestructura, de la política o del papel del pueblo. No se puede alcanzar el comunismo si no hay un movimiento comunista[226].

Alain Badiou, en esto un verdadero maoísta, aplica estas ideas a la constelación contemporánea; evita centrarse en la lucha contra el capitalismo, ridiculiza incluso la forma principal que ha tomado hoy día (el movimiento antimundialización) y define la lucha emancipadora en términos estrictamente políticos, como la lucha contra la democracia (liberal), la forma ideológico–política imperante en la actualidad. «Hoy día, el enemigo no se llama Imperio o Capital. Se llama Democracia»[227]. Lo que, en el presente, impide el cuestionamiento radical del propio capitalismo es, precisamente, *la creencia en la forma democrática de la lucha contra el capitalismo*. La posición de Lenin contra el «economicismo» y la política «pura» reviste una importancia crucial en la actualidad, en relación con la actitud escindida ante la economía mostrada por (lo que queda de) la izquierda: por una parte, los «políticos puros» abandonan la economía como el lugar de la lucha y la intervención; por otro lado, los «economistas», fascinados por el funcionamiento de la economía global contemporánea, excluyen toda posibilidad de realizar una intervención propiamente política. En lo tocante a esta escisión, hoy, más que nunca, debemos volver a Lenin: sí, la economía es el terreno decisivo, la batalla se decidirá ahí, hay que acabar con el encantamiento del capitalismo global, *pero* la intervención ha de ser propiamente *política*, no económica. En la actualidad, cuando todo el mundo es «anticapitalista»,

hasta las películas hollywoodienses «con contenido de crítica social» sobre conspiraciones (de *Enemigo público* a *El dilema*), en las que el enemigo son las grandes compañías, con su implacable búsqueda del beneficio, el significante «anticapitalismo» ha perdido su mordiente subversiva. Hay que problematizar el opuesto evidente de este «anticapitalismo»: la confianza en la democracia por parte de los honrados norteamericanos que desbaratan la conspiración. *Éste* es el núcleo duro del universo capitalista global actual, su auténtico Significante–Amo: la propia democracia[228].

Tampoco la posterior elaboración del concepto de contradicción hecha por Mao en su «Sobre la forma correcta de afrontar las contradicciones entre el Pueblo» (1957) se puede reducir a su característica mejor conocida, la idea –más bien de sentido común– de distinguir entre contradicciones antagonistas y no antagonistas:

> Las contradicciones entre nosotros y el enemigo son contradicciones antagonistas. Dentro de las filas del pueblo, las contradicciones entre los trabajadores son no antagonistas, mientras que las contradicciones entre las clases explotadas y las clases explotadoras tienen un aspecto no antagonista y un aspecto antagonista. […] En la dictadura democrática del pueblo hay que emplear dos métodos diferentes –uno dictatorial, otro democrático– para resolver los dos tipos de contradicciones cuya naturaleza es diferente, a saber: las contradicciones existentes entre nosotros y el enemigo y las contradicciones entre el pueblo[229].

Esta distinción siempre se debería interpretar junto con su suplemento más «ominoso», la advertencia sobre la posibilidad de que los dos aspectos se superpongan: «En circunstancias normales, las contradicciones entre el pueblo no son antagonistas, pero, si no se las afronta adecuadamente, o si relajamos la vigilancia y bajamos la guardia, pueden surgir los antagonismos». El diálogo democrático, la coexistencia pacífica de diferentes orientaciones en la clase obrera, no está dado sin más, no es un estado de cosas natural, sino que se conquista y se sostiene mediante la vigilancia y la lucha. Aquí también la lucha tiene prioridad sobre la unidad: hay que conquistar el propio espacio de la unidad a través de la lucha.

Así, pues, ¿qué hacer con esas elaboraciones? Hay que ser muy preciso a la hora de diagnosticar, en el plano abstracto de la teoría, en qué tenía razón y en qué se equivocaba Mao. Tenía razón al rechazar la idea habitual de que la «síntesis dialéctica» es la «reconciliación» de los opuestos, una unidad más alta que abarca su lucha; se equivocaba al formular este rechazo, esta insistencia en la prioridad de la lucha, de la división, por encima de cualquier síntesis o unidad, a modo de una cosmología–ontología general de la «eterna lucha de los opuestos», lo cual le hizo quedar atrapado en la idea simplista, verdaderamente *no dialéctica*, de la «infinitud nociva» de la lucha. Es evidente que Mao retrocede aquí a las «sabidurías» paganas primitivas, en las que toda criatura, toda forma determinada de vida, encuentra más pronto o más tarde su final: «Una cosa destruye a otra, las cosas surgen, se desarrollan y son destruidas, en todas partes es así. Si otros no las destruyen, se destruyen a sí mismas». En este sentido, hay que reconocer que Mao llega hasta el

final y aplica este principio al propio comunismo; véase el siguiente pasaje, en el que Mao da un gigantesco «salto» ontológico desde la división del núcleo atómico en protones, antiprotones, etc., hasta la inevitable división del comunismo en fases:

> No creo que el comunismo no esté dividido en fases y que no haya cambios cualitativos. Lenin dijo que era posible dividir todas las cosas. Puso el átomo como ejemplo y dijo que no sólo es posible dividir el átomo, sino también el electrón. Sin embargo, antaño se decía que no era posible dividirlo; la rama de la ciencia dedicada a la división del núcleo atómico es aún muy joven, apenas tiene veinte o treinta años. En las últimas décadas, los científicos han dividido el núcleo atómico en sus elementos constituyentes, como los protones, los antiprotones, los neutrones, los antineutrones, los mesones y los antimesones[230].

Incluso da otro paso y va más allá de la propia humanidad, pronosticando, a la manera de Nietzsche, la «superación» del ser humano:

> La vida de la dialéctica es el continuo movimiento hacia los opuestos. La humanidad acabará hallando la perdición. Cuando los teólogos hablan del Día del Juicio Final, son pesimistas y aterrorizan al pueblo, Nosotros decimos que el final de la humanidad producirá algo más avanzado que la humanidad. La humanidad aún está en su infancia[231].

Además, imagina que (ciertos) animales se elevarán al nivel (que hoy consideramos exclusivamente humano) de la conciencia:

> En el futuro, los animales seguirán desarrollándose. No creo que los hombres sean los únicos seres capaces de tener dos manos. ¿Es que no pueden evolucionar los caballos, las vacas, las ovejas? ¿Sólo pueden los monos? ¿Y acaso puede ser que, además, de entre todos los monos sólo pueda evolucionar una especie y las demás sean incapaces de hacerlo? En un millón de años, en diez millones de años, ¿serán los caballos, las vacas y las ovejas exactamente como ahora? Yo creo que seguirán cambiando. Los caballos, las vacas, las ovejas y los insectos seguirán cambiando[232].

Hay que añadir dos cosas a esta «perspectiva cósmica»: en primer lugar, hay que recordar que Mao está hablando aquí al círculo de ideólogos del partido. Eso explica el tono de sus palabras, que es el de quien comparte un secreto que no se puede revelar en público, como si Mao estuviera divulgando su «enseñanza secreta»; de hecho, las especulaciones de Mao se parecen mucho a las del llamado «biocosmismo», la extraña combinación de materialismo vulgar y espiritualidad gnóstica que constituyó una ideología en la sombra, la obscena enseñanza secreta del marxismo soviético. El biocosmismo, oculto a los ojos del público durante el principal periodo del Estado soviético, sólo se propagó abiertamente en el primero y en los últimos dos decenios del poder soviético; sus tesis principales eran las siguientes: los propósitos de la religión (el paraíso colectivo, la superación de todos los sufrimientos, la inmortalidad individual absoluta, la resurrección de los muertos, la victoria sobre el tiempo y la muerte, la conquista del espacio más allá del Sistema Solar) se pueden realizar en la vida terrestre mediante el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En el futuro no sólo desaparecerá la diferencia sexual, dada la aparición de castos seres posthumanos que se reproducirán mediante reproducción

biotécnica directa; también será posible resucitar a todos los muertos del pasado (estableciendo sus fórmulas biológicas –por aquel entonces todavía no se sabía nada del ADN… por medio de sus restos mortales y volviéndolos a engendrar), lo que permitirá borrar todas las injusticias del pasado, «deshacer» el sufrimiento y la destrucción que trajo consigo. En este brillante futuro comunista biopolítico, no sólo los seres humanos, sino también los animales, todos los seres vivos, participarán de una Razón del cosmos directamente colectivizada… Se diga lo que se diga contra la despiadada crítica a la que Lenin sometió a la «creación de Dios» (*bogograditelk'stvo*) de Maksim Gorki, la deificación directa del ser humano, no hay que perder de vista que el propio Gorki colaboró con los biocosmistas. Es interesante señalar los parecidos entre este «biocosmismo» y la tecnognosis contemporánea.

En segundo lugar, esta «perspectiva cósmica» no sólo es para Mao una advertencia filosófica irrelevante, sino que tiene precisas consecuencias ético–políticas. Cuando Mao desdeña arbitrariamente la amenaza de la bomba atómica no está quitando importancia al alcance del peligro; sabe perfectamente que una guerra así conduciría a la destrucción de la humanidad, de modo que, para justificar su actitud desafiante, debe adoptar la «perspectiva cósmica» desde la que la destrucción de la vida en la Tierra «apenas afectaría al universo en su conjunto». Esta «perspectiva cósmica» se basa también en el desdén de Mao por el coste humano de las empresas económicas y políticas. De creer lo que se dice en la última biografía de Mao[233], fue el causante de la mayor hambruna de la Historia, al exportar comida a Rusia para comprar armas atómicas y de otros tipos: 38 millones de chinos sufrieron o murieron de hambre entre 1958 y 1961. Al parecer, Mao sabía exactamente lo que estaba ocurriendo y dijo: «Es posible que haya de morir la mitad de China». Aquí tenemos la versión más radical de la actitud instrumental: el asesinato como parte del despiadado intento de alcanzar un objetivo, la reducción de las personas a medios disponibles; pero no hay que perder de vista que el Holocausto nazi no fue *lo mismo*: el asesinato de los judíos no formaba parte de una estrategia racional, sino que era «autotélica», un exceso «irracional» meticulosamente planeado (recuérdese la deportación de los últimos judíos desde las islas griegas en 1944, justo antes de la retirada alemana, o el uso masivo de los trenes para transportar a judíos en lugar de material bélico en 1944). Por eso Heidegger se equivocó cuando redujo el Holocausto a la producción industrial de cadáveres: el Holocausto *no* fue eso; su descripción resulta más acertada para referirse al comunismo estalinista[234].

La consecuencia conceptual de esta «infinitud nociva» propia del evolucionismo vulgar es el coherente rechazo de la «negación de la negación» como ley dialéctica universal por parte de Mao. De ahí la polémica explícita con Engels (formulada, por cierto, tras la de Stalin, quien en su «Sobre el materialismo histórico y dialéctico» tampoco menciona la «negación de la negación» entre los «cuatro rasgos principales de la dialéctica marxista»):

> Engels habló de tres categorías, pero, por lo que a mí respecta, yo no creo en dos de ellas. (La unidad de los opuestos es la ley más básica, la transformación de la calidad en cantidad y de la cantidad en calidad es la unidad de esos opuestos y la negación de la negación no existe en absoluto.) […] No existe nada parecido a la negación de la negación. Afirmación, negación, afirmación, negación… en el desarrollo de las cosas, cada eslabón de la cadena de acontecimientos es tanto afirmación como negación. La sociedad esclavista negó la sociedad primitiva, pero en relación con la sociedad feudal constituyó, en cambio, una afirmación. La sociedad feudal constituyó una negación en relación con la sociedad esclavista, pero a su vez fue una afirmación en relación con la sociedad capitalista. La sociedad capitalista fue una negación en relación con la sociedad feudal, pero es, a su vez, una afirmación en relación con la sociedad socialista[235].

En este mismo sentido, Mao desdeñó con mordacidad la categoría de la «síntesis dialéctica» de opuestos y presentó su propia versión de la «dialéctica negativa»; según él, toda síntesis era a la postre lo que Adorno, en su crítica a Lukács, llamó «erpresste Versohnung» (reconciliación forzada), en el mejor de los casos una pausa momentánea en la lucha en curso, que se produce no cuando se unen los opuestos, sino simplemente cuando una parte se impone a la otra:

> ¿Qué es la síntesis? Todos habéis sido testigos de cómo los dos opuestos, el Kuomintang y el Partido Comunista, quedaron sintetizados en el continente. La síntesis se produjo así: sus ejércitos vinieron y los devoramos, nos los comimos bocado a bocado. […] Una cosa que se come a otra, el pez grande que se come al pequeño: eso es la síntesis. Esta idea nunca se ha expresado así en un libro. Tampoco yo la he expresado así en mis libros. Por su parte, Yang Hsienchen cree que dos forman uno y que la síntesis es la unión indisoluble de dos opuestos. ¿Qué uniones indisolubles existen en este mundo? Es posible unir cosas, pero, al final, hay que separarlas. No hay nada que no se pueda separar[236].

(Obsérvese, de nuevo, que el tono de las palabras es el de quien comparte un secreto que no se puede revelar en público, la lección cruel–realista que socava el alegre optimismo público…). A finales de los años cincuenta, éste era el meollo del famoso debate sobre el Uno y el Dos (¿Uno se divide en Dos o Dos forman Uno?): «En cualquier cosa dada, la unidad de los opuestos es condicional, temporal y transitoria, y, por tanto, relativa, mientras que la lucha de los opuestos es absoluta». Eso nos conduce a lo que es tentador denominar el imperativo ético–político de Mao; parafraseando las últimas palabras de *El innombrable*, de Beckett: «En el silencio no sabes, debes seguir cortando, no puedo seguir, seguiré cortando»[237]. La paradoja de la política radical de Mao de la división eternamente en curso que nunca alcanza la paz final es que se reúne con su opuesto, con la revisión socialdemócrata derechista, cuyo fundador, Bernstein, propuso la conocida fórmula: «El objetivo no es nada, el movimiento lo es todo».

Así, pues, ¿en qué yerra Mao? En el modo en que *opone* este imperativo de cortar, de separar, a la síntesis dialéctica.

Cuando Mao se refiere burlonamente al «sintetizar» como a la destrucción del enemigo o su subordinación, su error radica en esa actitud burlona; no se da cuenta de que la verdadera síntesis hegeliana *es* eso… A fin de cuentas, ¿qué es la «negación de la negación» hegeliana? En primer lugar, el viejo orden queda negado dentro de su propia forma político–ideológica; a continuación, hay que negar la propia forma.

Quienes vacilan, quienes temen dar el segundo paso, superar a la propia forma, son quienes (por repetir las palabras de Robespierre) quieren una «revolución sin revolución»; Lenin exhibe toda la fuerza de su «hermenéutica de la sospecha» a la hora de discernir las diferentes formas de ese rechazo. La auténtica victoria (la verdadera «negación de la negación») ocurre cuando el enemigo habla tu lenguaje. En este sentido, una auténtica victoria es una victoria en la derrota: ocurre cuando el mensaje específico propio se aceptado como un marco universal, incluso por parte del enemigo. Por ejemplo, en el caso de la lucha entre la ciencia racional y la creencia, la verdadera victoria de la ciencia se produce cuando la Iglesia empieza a defenderse con el lenguaje de la ciencia; en el caso de la política contemporánea del Reino Unido, la revolución thatcheriana fue –como más de un observador perspicaz ha comentado– en sí caótica, impulsiva, estuvo marcada por contingencias impredecibles, y sólo la «Tercera Vía» del gobierno de Blair fue capaz de *institucionalizarla*, de estabilizarla en nuevas formas institucionales o, para decirlo al modo de Hegel, de elevar (lo que primero apareció como) una contingencia, un accidente histórico, a necesidad. En este sentido, Blair repitió el thatcherismo, lo elevó a concepto, tal como, según Hegel, Augusto repitió a César, transformando–superando dialécticamente un (contingente) nombre personal en un concepto, un título. Thatcher no era thatcherista, sólo era ella y fue Blair (más que John Major) quien de verdad forjó el thatcherismo como concepto. La ironía dialéctica de la Historia es que sólo un enemigo político–ideológico (nominal) puede prestarte este servicio, elevarte a concepto, mientras que el instigador empírico ha de caer (Julio César hubo de ser asesinado, Thatcher hubo de ser depuesta ignominiosamente).

Ésta es la sorprendente lección de las últimas décadas, la lección de la Tercera Vía socialdemócrata occidental europea, pero también de los comunistas chinos que están al frente del que probablemente sea el desarrollo más explosivo del capitalismo en toda la historia de la humanidad: *nosotros podemos hacerlo mejor*. Recuérdese el clásico relato marxista de la superación del capitalismo: el capitalismo desencadenó la vertiginosa dinámica de la productividad autoenriquecedora; en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire», el capitalismo es el mayor agente revolucionario de la Historia de la humanidad; por otra parte, esta dinámica capitalista está impulsada por su propio obstáculo o antagonismo internos; el límite último del capitalismo (de la productividad capitalista que se autoimpulsa) es el propio Capital, es decir: el incesante desarrollo del capitalismo y la revolución de sus propias condiciones materiales, la loca danza de su espiral de productividad incondicional no es, a la postre, sino una desesperada *fuite en avant* para escapar de las debilitantes contradicciones que le son intrínsecas… En lo que a esto respecta, el error fundamental de Marx fue el de sacar a partir de estas premisas la conclusión de que era posible un orden social nuevo, superior (el comunismo), un orden que no sólo mantendría, sino que elevaría a un nivel superior y liberaría por completo el potencial de la espiral ascendente de productividad sin que en su camino se interpusieran crisis

económicas socialmente destructivas. En suma, lo que Marx pasó por alto fue –para decirlo con el vocabulario derrideano al uso– que este obstáculo / antagonismo, entendido como la «condición de imposibilidad» del pleno despliegue de las fuerzas productivas, es al mismo tiempo su «condición de posibilidad»: si eliminamos el obstáculo, la contradicción intrínseca al capitalismo, no obtenemos el impulso completamente desencadenado, finalmente liberado de sus grilletes, sino que, más bien, perdemos precisamente esta propia productividad que parecía estar al mismo tiempo generada y ahogada por el capitalismo, pues, simplemente, se disipa… Y es como si esta lógica del «obstáculo como condición positiva» que subyace al fracaso de los intentos socialistas de superar el capitalismo vuelva ahora con propósito vengativo en el propio capitalismo: el capitalismo puede desarrollarse plenamente no en el reino sin trabas del mercado, sino sólo cuando un obstáculo (desde la intervención mínima del Estado del bienestar hasta el dominio político directo del Partido Comunista, como sucede en China) pone límite a sus tropelías.

Por consiguiente, *ésta* es –lo que no deja de ser irónico– la «síntesis» del capitalismo y del comunismo en el sentido de Mao: con una justicia poética única a escala histórica, el capitalismo «sintetizó» el comunismo maoísta. La novedad crucial aparecida en China durante los últimos años ha sido el surgimiento de un movimiento obrero a gran escala que protestaba contra las condiciones laborales que son el precio que China paga por convertirse rápidamente en la primera potencia industrial del mundo, un movimiento que ha sufrido una brutal represión; aquí tenemos una nueva prueba –si es que hacía falta más– de que China es en la actualidad el Estado capitalista ideal: el capital es libre y el Estado se encarga del «trabajo sucio» de controlar a los obreros. Por tanto, China, en cuanto superpotencia en ascenso del siglo XXI, parece materializar un nuevo tipo de capitalismo: indiferencia ante las consecuencias ecológicas, desprecio por los derechos de los trabajadores, todo ello subordinado al impulso despiadado de desarrollarse y convertirse en la nueva fuerza mundial. La gran pregunta es la siguiente: ¿qué harán los chinos en relación con la revolución biogenética? ¿Acaso no jugamos sobre seguro si apostamos que se lanzarán a la libre manipulación genética de plantas, animales y seres humanos, al margen de todos nuestros prejuicios y límites morales «occidentales»?

Éste es el precio último que hay que pagar por el error teórico cometido por Mao al rechazar la «negación de la negación», por su incapacidad de comprender que la «negación de la negación» no es un compromiso entre una posición y su negación excesivamente radical, sino, al contrario, la única negación verdadera[238]. Y, como Mao es incapaz de formular teóricamente esta negación de la propia forma en relación consigo misma, cae en las redes de la «infinitud nociva» de las interminables negaciones, escisiones en dos, subdivisiones… Para decirlo con el lenguaje hegeliano, la dialéctica de Mao se queda en el nivel del Entendimiento, de las oposiciones conceptuales fijas; es incapaz de formular el autorreferirse propiamente dialéctico de las determinaciones conceptuales. Este «grave error» (por emplear una

expresión estalinista) condujo a Mao, cuando tuvo valor suficiente para extraer todas las consecuencias de sus posturas, a la conclusión –verdaderamente sin sentido– de que, para dar nuevo ímpetu a la lucha de clases, hay que abrir las puertas al enemigo:

> Dejémosles ir en pos del capitalismo. La sociedad es muy compleja. ¿No es demasiado simple ir sólo en pos del socialismo, pero no del capitalismo? ¿No careceremos entonces de la unidad de los opuestos y seremos meramente unilaterales? Dejémosles hacerlo. Dejémosles atacarnos como locos, manifestarse en las calles, tomar las armas para rebelarse; apruebo todo eso. La sociedad es muy compleja, no hay una sola comuna, un solo *hsien*, un solo departamento del Comité Central que no se pueda dividir en dos[239].

Esta concepción de la dialéctica constituye la matriz básica de la política de Mao, de su repetida oscilación entre la apertura «liberal» y, luego, la purga «radical»: primero, dejemos que «florezcan las cien flores» del proverbio, para que los enemigos manifiesten y expresen por completo sus tendencias reaccionarias ocultas; después, cuando todas las posiciones estén claramente definidas, emprendamos una lucha despiadada. De nuevo, Mao vuelve a dejar al margen la «identidad de los opuestos» verdaderamente hegeliana, a no reconocer en la fuerza contra la que la revolución lucha y a la que intenta aniquilar *su propia esencia*, como en *El hombre que fue jueves*, de G. K. Chesterton, en el que el jefe de la policía secreta que organiza la búsqueda del líder anarquista y el misterioso líder mismo al final resultan ser la misma persona (el propio Dios, por cierto). ¿Y, a la postre, no desempeñó Mao un papel similar, el de un Dios secular que es, al mismo tiempo, quien más se rebela contra sí mismo? Esta identidad chestertoniana del buen Señor con el Rebelde anarquista representa la lógica del *carnaval* social llevada al extremo de la autorreflexión: los arrebatos anarquistas no son una transgresión de la Ley y el Orden; en nuestras sociedades, el anarquismo ya *es* un poder oculto tras la máscara de la Ley y el Orden; nuestra Justicia es la parodia de la Justicia, el espectáculo de la Ley y el Orden es un carnaval obsceno. Eso es lo que deja claro el que probablemente sea el más brillante poema político en inglés, «La máscara de la Anarquía», de Shelley, en el que se describe el obsceno desfile de las figuras del poder:

> Y muchas más destrucciones actuaron
> En esta horrenda mascarada,
> Disfrazadas todas, incluso hasta los ojos,
> De obispos, abogados, pares o espías.
>
> La última fue la Anarquía: cabalgaba
> Un caballo blanco salpicado de sangre;
> Traía palidez hasta en los labios,
> Como la muerte en el Apocalipsis.
>
> Y llevaba una corona real
> Y en su puño brillaba un cetro;
> Le vi una marca en la frente:
> «SOY DIOS, EL REY Y LA LEY».

Esta identidad es difícil de asumir, incluso en el cine. Aunque *V de Vendetta* recibió elogios (por parte de autores como Toni Negri, nada más y nada menos) y, más aún, críticas por su postura «radical» –proterrorista, incluso–, la película no lleva la lógica hasta el final: no extrae las debidas consecuencias de los paralelismos entre Sutler y V, el dictador totalitario y el rebelde anarco–terrorista. Se nos dice que el partido «Fuego Nórdico» es el instigador del terror contra el que lucha, pero ¿qué hay de la identidad última de Sutler y V? En ambos casos, nunca vemos sus rostros reales (excepto el del aterrorizado Sutler al final, cuando está a punto de morir): a Sutler sólo lo vemos en pantallas de televisión y V es un especialista en manipular pantallas. Además, el cadáver de V se coloca en el tren lleno de explosivos, en algo parecido a un funeral vikingo extrañamente semejante al nombre del partido gobernante: «Fuego Nórdico». Así, pues, cuando Evey está preso y V lo tortura para aprender a superar el miedo y ser libre, ¿no es esto un correlato de lo que Sutler hace con toda la población inglesa, aterrorizarla para que se vuelva libre y rebelde? Sin embargo, el filme no extrae la lección chestertoniana de la *identidad* última entre V y Sutler[240].

Revolución Cultural y Poder

¿No representa directamente Mao este giro hegeliano–chestertoniano por el que de la transgresión criminal de la Ley y el Orden se pasa a la consideración de la Ley y el Orden como la mayor transgresión criminal? Por eso, aunque puso en marcha y manejaba en la sombra los hilos del carnaval autodestructivo, Mao quedó al margen de ese proceso: en ningún momento existió una amenaza real de que al propio Mao se lo depusiera de forma ritual, se lo tratara como «el rey de ayer, el mendigo de hoy»; Mao no era el Amo tradicional, sino el «Señor del Desgobierno»:

> En Europa, durante la Edad Media, era costumbre que las grandes casas eligieran un «Señor del Desgobierno». Se esperaba que el elegido encabezara las fiestas que durante un breve lapso volvían del revés o parodiaban las jerarquías económicas y sociales convencionales. […] Cuando acababa el breve reinado del desgobierno, se restauraba el orden normal de las cosas: los Señores del Desgobierno volvían a servir, mientras que sus superiores sociales ocupaban de nuevo su categoría de siempre. […] A veces, la idea del Señor del Desgobierno pasaba del ámbito de la fiesta al de la política. […] Los aprendices ocupaban, imprudentes, el lugar de sus maestros de oficio durante un día o dos, […] los papeles de los sexos se invertían por un día, al hacerse cargo las mujeres de tareas y actitudes asociadas normalmente sólo con los hombres.
>
> A los filósofos chinos también les encantaban las paradojas de la inversión de las categorías, las formas en que el ingenio o la vergüenza podían bajar los humos a la pretenciosidad y conducir a cambios súbitos de ideas. […] El terrible logro de Mao fue el de aprovechar estas ideas de los primeros filósofos chinos, combinarlas con elementos extraídos del pensamiento socialista occidental y emplearlas al unísono para convertir la concepción limitada del desgobierno en una aventura de agitación interminable. Según Mao, nunca había que permitir la vuelta de los antiguos señores y amos; estaba seguro de que no eran sus superiores y de que su eliminación liberaría a la sociedad. También pensaba que nunca se debía restaurar el orden habitual de las cosas[241].

Sin embargo, ¿no es un «terrible logro» como éste el acto primordial de todo

revolucionario auténtico? ¿Para qué hacer una revolución, si no pensamos que «nunca se debe restaurar el orden habitual de las cosas»? Lo que hizo Mao fue despojar la transgresión de su carácter ritual y lúdico tomándosela en serio: la revolución no es una mera válvula de seguridad temporal, una explosión carnavalesca a la que debe seguir una vuelta a la normalidad. El problema de Mao era, precisamente, la ausencia de la «negación de la negación», el fracaso de los intentos de transponer la negatividad revolucionaria a un orden positivo verdaderamente nuevo: todas las estabilizaciones temporales equivalieron a otras tantas restauraciones del viejo orden, por lo que el único modo de mantener viva la revolución era la «espuria infinitud» de la negación repetida sin cesar, que alcanzó su apogeo con la Gran Revolución Cultural. En su *Logiques des mondes*, Badiou ha expuesto con detalle la existencia de dos actitudes subjetivas que iban en contra del acontecimiento: la del «sujeto reactivo» y la del «sujeto oscuro»[242]. En la medida en que se está dispuesto a aceptar el riesgo de designar obscenamente la reintroducción del capitalismo en China como algo parecido a un acontecimiento, cabe afirmar que la Revolución Cultural y el revisionismo al que va ligado el nombre de «Deng Xiaoping» representan, respectivamente, el sujeto oscuro y el sujeto reactivo: Deng orquestó el renacimiento del capitalismo en la China comunista, mientras que la Revolución Cultural se propuso su total aniquilación y, por tanto, constituyó lo que Badiou llama *un désastre obscur*. El propio Badiou admite que el resultado final de la Revolución Cultural fue negativo:

> Todo empezó cuando, entre 1966 y 1968, empapándose *en lo real* de las hipótesis previas, los Guardias Rojos –estudiantes de enseñanza secundaria y universitarios– y, después, los obreros de Shanghái prescribieron a las décadas siguientes la *realización afirmativa* de este comienzo, del que ellos mismos –presa su furia de aquello contra lo que se levantaban– exploraron sólo la cara de la negación pura[243].

Aquí hay que dar un paso más: ¿y si la Revolución Cultural fue «negativa» no sólo en el sentido de desbrozar el terreno y abrir el camino para un nuevo comienzo, sino *en sí misma*, como señal de su *impotencia* para engendrar lo Nuevo? Esto nos lleva de vuelta al principal defecto del pensamiento y la política de Mao. Más de un comentarista ha hecho observaciones irónicas sobre la aparente torpeza estilística de los títulos de los libros y artículos del comunismo soviético, manifiesto, por ejemplo, en su carácter tautológico, en el uso repetido de la misma palabra (como en «dinámica revolucionaria en las primeras fases de la revolución rusa» o «contradicciones económicas del desarrollo de la economía soviética»), Pero ¿y si esa tautología pusiera de relieve una conciencia de la lógica de la traición, cuyo mejor ejemplo es el de la réplica, ya clásica, dirigida por Robespierre a los oportunistas dantonianos: «Queréis una revolución sin revolución»? Por consiguiente, la repetición tautológica pone de manifiesto el impulso de repetir la negación, de referirla a sí misma; la verdadera revolución es una «revolución con revolución», una

revolución que, en su desarrollo, revoluciona sus propios presupuestos iniciales. Hegel presentía esta necesidad cuando escribió: «Es una locura moderna alterar un sistema ético corrupto, su constitución y su legislación, sin cambiar la religión; tener, en suma, una revolución sin una reforma»[244]. Así, pues, anunció la necesidad de una revolución cultural como condición del éxito social de una revolución social. Por tanto, ésta ha de ser nuestra precisa versión de la réplica de Robespierre: «¡Queréis una revolución sin reforma!». En consecuencia, el problema de los intentos revolucionarios habidos hasta ahora no es que hayan sido «demasiado radicales», *sino que no lo han sido bastante*, que no han cuestionado sus propios presupuestos. En un ensayo maravilloso sobre *Chevengur*, la gran utopía campesina escrita por Platonov en 1927 y 1928 (justo antes de la colectivización forzada), Fredric Jameson describe los dos momentos del proceso revolucionario:

> El primer momento de reducción del mundo, de la destrucción de los ídolos y la eliminación del viejo mundo con violencia y dolor, es la precondición de la reconstrucción de otra cosa. Es necesario un primer momento de inmanencia absoluta, la pizarra en blanco de la ignorancia o la inmanencia campesinas absolutas, antes de que aparezcan sensaciones y sentimientos nuevos y nunca soñados[245].

A continuación viene una segunda fase, la invención de una nueva vida; no sólo la construcción de la nueva realidad social en la que se realizarán nuestros sueños utópicos, sino la (re)construcción de esos propios sueños:

> Proceso que sería demasiado simple y engañoso llamar reconstrucción o construcción utópica, pues, en efecto, entraña el propio intento de hallar un modo de comenzar a imaginar la Utopía, para empezar. Tal vez, si empleamos un lenguaje psicoanalítico más propio de Occidente […], podamos concebir el nuevo principio del proceso utópico como algo parecido a desear desear, aprender a desear, inventar el deseo llamado Utopía en primer lugar, junto con nuevas reglas para fantasear o soñar despiertos con una cosa así; un conjunto de protocolos narrativos sin precedentes en nuestras instituciones literarias[246].

La referencia al psicoanálisis es tan crucial como precisa: en una revolución radical, la gente no sólo «realiza sus viejos sueños (emancipadores, etc.)», sino que, más bien, ha de reinventar sus propias formas de soñar. ¿No es ésta la fórmula exacta del vínculo entre la pulsión de muerte y la sublimación? Ahí reside la necesidad de la Revolución Cultural, perfectamente comprendida por Mao: como Herbert Marcuse expresó en otra maravillosa fórmula circular de la misma época, *la libertad* (respecto de las limitaciones ideológicas, respecto del modo de soñar imperante) *es la condición de la liberación*, es decir: si sólo cambiamos la realidad para realizar nuestros sueños y no cambiamos los propios sueños, antes o después volveremos a la vieja realidad. Aquí está presente un hegeliano «ponerse de las presuposiciones»: la ardua tarea de la liberación forma retroactivamente su propia presuposición.

Sólo esta referencia a lo que sucede *tras* la revolución, a la «mañana siguiente», nos permite distinguir entre los estallidos libertarios que resultan lamentables y los auténticos levantamientos revolucionarios: los primeros pierden fuerza cuando hay que empezar el prosaico trabajo de la reconstrucción social; en ese momento, el

letargo se apodera de la situación. En cambio, recuérdese la inmensa creatividad de los jacobinos justo antes de su caída, las numerosas propuestas relativas a una nueva religión cívica, a la defensa de la dignidad de los ancianos, etc. Ahí radica también el interés de leer los informes sobre la vida cotidiana en la Unión Soviética de los primeros años veinte, en los que se pone de manifiesto el impulso entusiasta de inventar nuevas reglas de existencia cotidiana: ¿cuáles son las nuevas reglas de cortejo? ¿Cómo se debe celebrar un cumpleaños?[247]…

En lo tocante a esto, la Revolución Cultural fracasó miserablemente. Es difícil pasar por alto la ironía de que Badiou, rotundamente opuesto a la idea de que se tratara de una acción negativa, sitúe la importancia histórica de la Revolución Cultural maoísta precisamente en el gesto negativo de suponer «el final del partido de Estado como centro de producción de la actividad política revolucionaria»; en este punto, debería haber sido coherente y negado a la Revolución Cultural la categoría de acontecimiento: lejos de ser un Acontecimiento, fue más bien una muestra suprema de lo que a Badiou le gusta llamar «la mórbida pulsión de muerte». Destruir monumentos antiguos no fue una verdadera negación del pasado, sino, de nuevo, un impotente *passage a l'acte*, que atestigua el fracaso del intento de eliminar el pasado.

Por tanto, en cierto sentido, que el resultado final de la Revolución Cultural de Mao sea la inaudita explosión de la dinámica capitalista en la China actual parece casi fruto de la justicia poética. Es decir, con el pleno despliegue del capitalismo, sobre todo en el actual «tardocapitalismo», es el modo de vida «normal» predominante lo que, en cierto sentido, se convierte en «objeto de carnaval» mediante continuas autorrevoluciones, inversiones, crisis y reinvenciones. Brian Massumi ha explicado con claridad en qué consiste este atolladero, creado por la superación de la normalidad totalizadora y la adopción del exceso errático por parte del capitalismo contemporáneo:

> Cuanto más variado y errático, mejor. La normalidad empieza a perder su influencia. Las regularidades empiezan a flexibilizarse. Esta flexibilización de la normalidad forma parte de la dinámica capitalista. No es una simple liberación. Es la forma misma del poder capitalista. Lo que lo determina todo ya no es el poder institucional disciplinario, sino el poder capitalista de producir variedad; los mercados se saturan. Si produces variedad, abres un hueco en el mercado. Las más extrañas tendencias afectivas son aceptables, siempre y cuando sean rentables. El capitalismo empieza a intensificar o a diversificar los afectos, pero sólo para extraer plusvalía. Se apropia de los afectos para intensificar las posibilidades de beneficio. Valoriza los afectos, literalmente. La lógica capitalista de la producción de plusvalía empieza a adueñarse del campo relacional que es también el dominio de la ecología política, el campo ético de la resistencia a la identidad y a los caminos predecibles. Es muy problemático y confuso, porque, tal y como yo lo veo, se ha producido algo así como una convergencia entre la dinámica del poder capitalista y la dinámica de la resistencia[248].

Por tanto, al margen de todas las burlas superficiales y analogías baratas, *hay* una profunda homología estructural entre la permanente autorrevolución maoísta, la continua lucha contra la osificación de las estructuras estatales y la dinámica inherente al capitalismo. Dan ganas de volver a parafrasear una vez más la frase de

Brecht: «¿Qué es el atraco de un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?». ¿Qué son los estallidos destructivos y violentos de un guardia roja inmerso en la Revolución Cultural, comparados con la auténtica Revolución Cultural, con la disolución permanente de todas las formas de vida, necesaria para la reproducción capitalista? En la actualidad, la tragedia del Gran Salto Adelante se repite como la farsa del Gran Salto Adelante capitalista en pos de la modernización, en el que el viejo eslogan «una fundición de acero en cada pueblo» reaparece como «un rascacielos en cada calle».

El reinado del capitalismo global contemporáneo es el verdadero Señor del Desgobierno. Por tanto, no es de extrañar, que para poner freno al exceso de desintegración social causado por la explosión capitalista, los dirigentes chinos hayan celebrado las religiones e ideologías tradicionales que sustentan la estabilidad social, del budismo al confucianismo, es decir: las propias ideologías que estuvieron en el punto de mira de la Revolución Cultural. En abril de 2006, Ye Xiaowen, la máxima autoridad religiosa de China, declaró a la agencia de noticias Xinhua que «la religión es una de las grandes fuerzas de las que China extrae su energía», y subrayó la importancia del budismo por su «papel único en el fomento de una sociedad armoniosa», la fórmula oficial para combinar la expansión económica con el cuidado y el desarrollo social; esa misma semana, China fue la sede del Congreso Budista Mundial[249]. Así, el papel de la religión como fuerza estabilizadora contra la turbulencia capitalista queda sancionado de manera oficial; el temor de las autoridades chinas ante sectas como Falún Gong es puramente su independencia del control del Estado. (Por eso también cabe rechazar el argumento de que la Revolución Cultural fortaleció las actitudes socialistas entre el pueblo y, por tanto, contribuyó a domeñar los peores excesos desintegradores del actual desarrollo capitalista: al contrario, como socavó ideologías tradicionales estabilizadoras –el confucianismo, por ejemplo–, volvió al pueblo más vulnerable a los vertiginosos efectos del capitalismo).

Ése es el telón de fondo sobre el que se debe interpretar la gran campaña desarrollada recientemente en China para resucitar el marxismo como ideología efectiva del Estado (proyecto en el que se han invertido, literalmente, cientos de millones de dólares). Quienes ven en esta operación una amenaza para la liberalización capitalista, una señal de que los partidarios de la línea dura pretenden reafirmar su hegemonía, se equivocan de plano. Por paradójico que suene, esta vuelta del marxismo es la señal del triunfo definitivo del capitalismo/la señal de su completa *institucionalización*. (Las recientes medidas legales que garantizan la propiedad privada, saludadas por Occidente como un paso crucial en pos de la estabilidad legal, forman parte del mismo impulso). Es decir, ¿qué tipo de marxismo es el que se ofrece –por considerarlo apropiado– a la China actual? Hay que subrayar la distinción entre marxismo e «izquierdismo»: el marxismo no es lo mismo que el «izquierdismo», término que se refiere a cualquier asunto relativo a la liberación de los obreros, desde

los sindicatos libres hasta la superación del capitalismo. A partir de la tesis marxista sobre el desarrollo de las fuerzas de producción como el factor crucial del progreso social, la tarea principal de las fuerzas progresistas queda definida como la creación de las condiciones para una «modernización» progresivamente acelerada y la evitación de toda forma de inestabilidad causada por el «izquierdismo» o por el «derechismo» (campañas en pro de la democracia pluripartidista, etcétera), que traerían el caos y, por tanto, pondrían trabas al propio proceso de modernización. La conclusión resulta clara: en la China actual, sólo el papel dirigente del Partido Comunista puede sostener una rápida transformación de las condiciones de estabilidad social; eso se expresa oficialmente (confucianamente) diciendo que China debería convertirse en una «sociedad armoniosa».

Por consiguiente, para expresarlo con el viejo vocabulario marxista, aunque puede parecer que el principal enemigo es la amenaza «burguesa», en realidad la «principal contradicción» es, a los ojos de la elite gobernante, la que se da entre el «armonioso» orden existente (el desarrollo capitalista sin trabas promovido por el gobierno del Partido Comunista) y la amenaza de las revueltas obreras y campesinas; por eso, el reciente endurecimiento de los aparatos represores (la formación de unidades especiales de policía antidisturbios para aplastar las muestras de malestar popular, etc.) es la actual expresión social de lo que en el plano de la ideología aparece como un renacimiento del marxismo. El problema de este renacimiento es que, para decirlo al modo kantiano, subordina completamente el marxismo al «uso privado de la razón». Para Kant, el espacio público de la «sociedad civil mundial» designa la paradoja de la singularidad universal, de un sujeto singular que, mediante algo así como un atajo, dejando de lado la mediación de lo particular, participa directamente de lo universal. Eso es lo que Kant, en el famoso pasaje de «¿Qué es Ilustración?», quiere decir cuando opone «público» a «privado»: lo «privado» no son los vínculos de un individuo en oposición a los comunitarios, sino el propio orden comunitario–institucional de la identificación particular de uno; en cambio, lo «público» es la universalidad transnacional del ejercicio de la Razón:

> El uso público de la razón propia siempre ha de ser libre y sólo él puede traer la ilustración a los hombres. Por otra parte, el uso privado de la razón propia a menudo puede estar muy estrechamente restringido, sin que tal cosa impida en especial el progreso de la ilustración. Por uso público de la razón propia entiendo el uso que una persona le da como erudito ante el público lector. Llamo uso privado al que uno puede hacer en una oficina o puesto de la administración que le haya sido confiado[250].

La paradoja de la fórmula de Kant «¡Piensa libremente, pero obedece!» reside, por tanto, en que uno participa de la dimensión universal de la esfera «pública» precisamente como un individuo singular apartado de la identificación comunitaria sustancial o incluso opuesto a ella; sólo se es radicalmente universal cuando se es radicalmente singular, en los intersticios de las identidades comunitarias. Volvamos a la China contemporánea: el marxismo que se ha resucitado –una forma artificial de él– es un caso ejemplar de uso *privado* de la razón; si se lo moviliza no es a causa de

su verdad universal intrínseca, sino para legitimar el interés actual del Estado chino en mantener el poder del Partido Comunista y, por tanto, en garantizar la estabilidad durante un periodo de desarrollo económico acelerado; tal uso del marxismo es «objetivamente cínico», carece de todo valor cognitivo. La tragedia es que, antes o después, el Estado chino tropezará con los límites de la fórmula «capitalismo con valores confucianos» y, en ese momento, sólo el «uso público de la razón» sin trabas será capaz de crear nuevas soluciones. No es de extrañar que, en la China actual, las autoridades vean con muy malos ojos las expresiones «intelectual comprometido» y «sociedad civil»: aunque no estén prohibidas de manera explícita, todos los intelectuales saben que lo mejor es evitarlas, si se quieren mantener buenas relaciones con los que ocupan el poder. Todo (o casi todo) está permitido, pero siempre que se debata en círculos universitarios restringidos, es decir, mientras no llegue a oídos del gran público.

El carácter paradójico del marxismo chino contemporáneo está condicionado por la circunstancia de que la China del siglo XXI ya no es, en realidad, un estado totalitario, sino más bien lo que algunos llamarían un estado autoritario: hay acalorados debates públicos, se defienden abiertamente diferentes opiniones sobre temas cruciales, pero dentro de unos límites muy precisos (no se puede poner directamente en cuestión el monopolio político del Partido Comunista); aunque se puede llamar la atención sobre los problemas ecológicos, se está obligado a hacerlo con mucha reserva y a evitar temas candentes, como el de la gigantesca presa del Río Amarillo; aunque se puede escribir sobre las terribles condiciones de vida de los obreros manuales no especializados, hay que tratar el tema como una anomalía local y no proponer nunca la formación de ningún tipo de organización de defensa de los trabajadores, como, por ejemplo, un sindicato independiente; y a menudo uno se ve obligado a emplear un lenguaje en clave, como formular una crítica del socialismo para apoyar determinada orientación socialista frente a otra.

Por tanto, ¿cómo reaccionan los teóricos comunistas más importantes ante esta contradicción tan obvia: un Partido Comunista que sigue legitimándose con el vocabulario del marxismo, pero que renuncia a la premisa básica de éste, a saber, la de la autoorganización de los obreros en una fuerza revolucionaria con el fin de derrotar al capitalismo? Es difícil no tener la impresión de que, en lo tocante a esto, se echa mano de todos los recursos de la legendaria cortesía china: se considera descortés plantear directamente estas cuestiones (o insistir en ellas). Este recurso a la cortesía es necesario, pues es la única forma de combinar lo incombinable: imponer el marxismo como ideología oficial mientras se prohíben a las claras sus axiomas fundamentales hará que se derrumbe todo el edificio ideológico y lo volverá carente de sentido. Por consiguiente, el resultado es que, mientras que hay ciertas cosas claramente prohibidas, esta prohibición no se puede afirmar públicamente, sino que está, a su vez, prohibida: no sólo está prohibido plantear la cuestión de la autoorganización obrera contra la explotación capitalista como principio esencial del

marxismo, sino que también está prohibido sostener en público que está prohibido plantear esa cuestión. (Lo que se suele oír de labios de los teóricos es la admisión privada de que, por supuesto, eso es contradictorio, pero que, pese a todo, ese edificio ideológico contradictorio *funciona* y, además, lo hace de manera espectacular: es la única forma de garantizar el rápido crecimiento económico y la estabilidad en China. ¿Es necesario añadir que aquí tenemos el «uso privado de la razón» en estado puro?).

Esta paradoja queda perfectamente de manifiesto en el título de un reciente informe sobre China: «Hasta lo que es secreto es un secreto en China»[251]. Muchos intelectuales molestos, que denuncian la opresión política, las catástrofes ecológicas, la pobreza rural, etc. (por ejemplo, una mujer china que envió a su marido, residente en el extranjero, recortes de un periódico local chino), sufren años de encarcelamiento por revelar secretos de Estado. Sin embargo, «muchas de las leyes y regulaciones que establecen en qué consiste el secreto de Estado son, a su vez, secretas, lo que hace difícil que las personas sepan cómo y cuándo las violan». El carácter secreto de la propia prohibición sirve a dos propósitos diferentes, que no hay que confundir entre sí. El papel que se les suele otorgar es el de generalizar la culpa y el miedo: si no sabes lo que está prohibido, ni siquiera puedes saber cuándo transgredes una prohibición, lo que hace que seas siempre potencialmente culpable.

Por supuesto, en este caso las cosas son más precisas: excepto en el punto culminante de las purgas estalinistas, cuando, en efecto, todo el mundo podía ser considerado culpable, la gente *sabe* cuándo hace algo molesto para el poder. Así, pues, si se prohíben las prohibiciones no es para provocar miedos «irracionales», sino para dejar que los disidentes potenciales (quienes piensan que nada puede impedirles continuar con su actividad crítica, pues con ella no transgreden ley alguna, sino que se limitan a ejercer lo que las leyes les garantizan, la libertad de opinión, etc.) sepan que, si fastidian demasiado a quienes ocupan el poder, éstos los pueden castigar como les plazca: «¡No nos provoques! ¡Podemos hacerte lo que queramos! ¡Aquí no te protegen las leyes!». En la ex Yugoslavia siempre se podía invocar el tristemente célebre artículo 133 del Código Penal para perseguir a los escritores y los periodistas. Ese artículo criminalizaba todo texto que falseara los logros de la revolución socialista o que *pudiera sembrar la tensión y el descontento entre el público* por el modo en que abordaba cuestiones políticas, sociales o de otro tipo. Desde luego, esta última categoría no sólo presentaba una plasticidad infinita, sino que era convenientemente autorreferencial: ¿acaso no es evidente que la propia circunstancia de que a uno lo acusen quienes ocupan el poder significa que has «*sembrado la tensión y el descontento entre el público*»? Recuerdo que, durante aquellos años, pregunté a un político esloveno qué justificación daba a esta ley. Se limitó a sonreír y, guiñándome el ojo, me dijo: «Bueno, algún instrumento hemos de tener para disciplinar cuando nos conviene a los que nos molestan…».

Pero la prohibición de las prohibiciones sirve para otra cosa no menos importante: *guardar las apariencias*; y ya sabemos hasta qué punto eran cruciales las apariencias

en el estalinismo: el régimen estalinista reaccionaba con pánico ante el riesgo de que las apariencias sufrieran menoscabo alguno (por ejemplo, podía existir la posibilidad de que los medios de información públicos informaran de un accidente que mostrase a las claras el fracaso del régimen: en los medios de información soviéticos no había noticias de sucesos, informes sobre crímenes y prostitución, por no hablar de protestas obreras o públicas de cualquier otro tipo). Por eso la prohibición de las prohibiciones no es, ni mucho menos, privativa de los regímenes comunistas: también está presente en el «permisivo» capitalismo actual. Un jefe «posmoderno» insiste en que no es un amo, sino un mero coordinador de nuestros esfuerzos creativos, un primero entre pares; no ha de haber formalidades entre nosotros, debemos llamarlo por su nombre de pila, nos cuenta un chiste verde… Sin embargo, mientras nos comportamos de esta forma, *sigue siendo nuestro amo*. En ese vínculo social, las relaciones de dominio funcionan por medio de su negación: para que sean operativas, hay que pasarlas por alto. No sólo estamos obligados a obedecer a nuestros amos, sino también a actuar como si fuéramos libres e iguales, como si no existiera dominio alguno, lo cual, desde luego, vuelve la situación aún más humillante. Paradójicamente, en una situación así, el primer acto de liberación consiste en pedir al amo que actúe como tal: hay que rechazar la falsa idea de que el amo es nuestro colega e insistir en que nos trate de manera fría y distante, como un amo. (Lo mismo cabe decir del dominio patriarcal sobre las mujeres: en las sociedades modernas, este dominio ya no se admite como tal, motivo por el que una de las tácticas subversivas de la resistencia femenina es actuar burlonamente, como si estuvieran subordinadas a él…).

En lo tocante a esto, las cosas tienen incluso más calado: la base última de esta paradoja consiste en la transformación de las relaciones sociales que acontece con el auge del propio capitalismo. Aquí cabría recurrir a la vieja fórmula de Marx del fetichismo de la mercancía, en el que las relaciones entre personas aparecen como relaciones entre cosas: por eso, en el capitalismo, todos somos iguales *como personas*, todos tenemos la misma dignidad y libertad; las relaciones de dominio, que en las antiguas sociedades eran relaciones directamente jerárquicas entre personas, ahora se trasladan a las relaciones entre «cosas» (mercancías). La lógica del dominio que se niega necesariamente a sí mismo como dominio está inscrita en el propio meollo de las relaciones capitalistas.

Lo que no hay que perder de vista es que, aunque toda estructura social descansa en ciertas exclusiones y prohibiciones, esta lógica de la exclusión presenta un doble aspecto: no sólo se excluye / reprime al Otro subordinado (los homosexuales, las razas que no son blancas…), sino que el propio poder excluyente y represivo descansa en un contenido «obsceno» excluido / reprimido (por ejemplo, el ejercicio del poder que se legitima como legal, tolerante, cristiano… descansa en un conjunto de ritos obscenos –públicamente repudiados– en los que se somete a los subordinados a una violenta humillación). Desde un punto de vista más general, estamos ante lo

que resulta tentador llamar la práctica ideológica de la desidentificación. Es decir, hay que invertir la concepción habitual de la ideología, según la cual ésta proporciona a sus objetos una identificación sólida, al limitarlos a sus «papeles sociales»: ¿y si en otro –pero no menos irrevocable y estructuralmente necesario– nivel la ideología es efectiva precisamente al crear un espacio para la falsa desidentificación, para la falsa distancia ante las coordenadas reales de la existencia social del sujeto? ¿No es discernible esta lógica de la desidentificación desde en el caso más elemental –el de «No sólo soy americano (casado, trabajador, demócrata, homosexual…), sino que, por debajo de todos esos papeles y de todas esas máscaras, soy un ser humano, una personalidad única y compleja», caso en el que la propia distancia ante la característica simbólica que determina mi lugar social garantiza la efectividad de esta determinación– hasta en el más complejo, el del juego en el ciberespacio con nuestras múltiples identidades? La mistificación operativa en el «juego» perverso del ciberespacio es, por tanto, doble: no sólo es que los juegos que en él jugamos sean más serios de lo que a menudo suponemos (¿acaso bajo el disfraz de una ficción, del «sólo es un juego», no puede un sujeto articular y escenificar características sádicas, «perversas», etc., de su identidad simbólica que nunca sería capaz de admitir en sus contactos intersubjetivos «reales»?), sino que también es cierto lo contrario, a saber, que el celebrado juego con las múltiples y cambiantes máscaras (identidades libremente construidas) tiende a ocultar las limitaciones del espacio social en el que nuestra existencia está atrapada (y, por tanto, a liberarnos falsamente de ellas).

Con este largo rodeo volvemos a la paradoja del marxismo chino contemporáneo: desde el punto de vista del marxismo occidental libertario es fácil burlarse de un marxismo que prescinde de la premisa emancipadora esencial del marxismo (un marxismo verdaderamente descafeinado, despojado de su meollo subversivo). Sin embargo, toda crítica irónica directa de esta nueva ideología estatal marxista china pasa por alto lo esencial, pues lo esencial es que no estamos ante una simple traición del marxismo, sino, literalmente, ante su síntoma, una fórmula para solucionar su incoherencia. En efecto, en el propio marxismo había una dimensión que, potencialmente, convertía a los obreros en esclavos del «progreso» (el rápido desarrollo de las fuerzas de producción); mientras que, en el estalinismo, dicho «progreso» se organizaba dentro del marco de la economía estatal centralizada, en la actualidad China extrae la conclusión lógica de que el motor más eficiente del desarrollo son las relaciones capitalistas de producción. La premisa del marxismo clásico (hasta Toni Negri e incluido él) era que «la Historia está de nuestra parte»: la resistencia de los obreros al capitalismo sirve «objetivamente» a un desarrollo incluso más rápido de las fuerzas de producción, señal de que el capitalismo ya no es el motor de dicho desarrollo, sino un obstáculo, cada vez en mayor medida. ¿Qué hacer, entonces, cuando el capitalismo demuestra ser *de facto* el motor más efectivo de las relaciones sociales? La respuesta es la solución china: admitir francamente que en esta fase de la Historia mundial debemos abrazar plenamente el capitalismo. El

marxismo aparece en la afirmación de que sólo el papel dirigente del Partido Comunista puede sostener esa modernización y, al mismo tiempo, conservar una «sociedad armoniosa», es decir, impedir la desintegración social que caracteriza al liberalismo capitalista occidental.

Esta reapropiación capitalista de la dinámica revolucionaria no carece de cómicos efectos secundarios. Recientemente se hizo público que, para conceptualizar la guerra urbana que las Fuerzas Armadas Israelíes (FAI) mantienen contra los palestinos, en academias militares de las propias FAI se refieren sistemáticamente a las ideas de Deleuze y Guattari, en especial a *Mil mesetas*, utilizándolas como «teoría operacional»: los reclamos son «Entidades Rivales Informes», «Maniobra Fractal», «Velocidad *vs.* Ritmos», «La Máquina de Guerra Wahabi», «Anarquistas Posmodernos», «Terroristas Nómadas». Una de sus distinciones esenciales es la que establecen entre espacio «liso» y «estriado», reflejo de los conceptos organizativos «máquina de guerra» y «aparato del Estado». Las FAI suelen emplear la expresión «alisar el espacio» cuando quieren referirse a una operación realizada en un espacio que parece no tener fronteras. Las zonas palestinas se conciben como «estriadas», en el sentido de que están rodeadas de cercas, muros, zanjas, etc.:

> El ataque realizado por unidades de la FAI en la ciudad de Nablús en abril de 2002 fue descrito por su oficial al mando, el general de brigada Aviv Kokhavi, como una operación de «geometría inversa», consistente, en sus propias palabras, en la «reorganización de la sintaxis urbana mediante una serie de acciones microtácticas». Durante la batalla, los soldados entraron en la ciudad por túneles subterráneos de cientos de metros, cavados en una estructura urbana densa y contigua. Aunque en la ciudad había al mismo tiempo varios miles de soldados y guerrilleros palestinos, estaban hasta tal punto «saturados» en el tejido urbano que muy pocos resultaban visibles desde el aire. Además, no se movían por las calles, las calzadas, los paseos o los patios, ni utilizaban las puertas exteriores, los huecos de las escaleras y las ventanas, sino que se desplazaban horizontalmente a través de los muros y verticalmente a través de agujeros practicados en los techos y los suelos. Esta forma de movimiento, descrita por el militar como «infestación», intenta convertir lo interior en exterior, los espacios domésticos en vías públicas. La estrategia de las FAI de «caminar a través de los muros» entraña una concepción de la ciudad en la que no sólo es el lugar de la batalla, sino su propio medio, «un medio flexible, casi líquido, siempre contingente y en permanente flujo»[252].

¿Qué se sigue de todo esto? No, claro está, la acusación, carente de sentido, de que Deleuze y Guattari son teóricos de la colonización militarista, sino la conclusión de que la maquinaria conceptual puesta a punto por Deleuze y Guattari, lejos de ser simplemente «subversiva», se acomoda también al modo operativo (militar, económico e ideológico–político) del capitalismo contemporáneo. Así, pues, ¿cómo vamos a revolucionar un orden cuyo propio principio es el de la constante autorrevolución?

Aunque acabara en un fracaso, la Gran Revolución Cultural Proletaria (GRCP) fue única a la hora de enfrentarse a lo esencial: no sólo la toma del poder estatal, sino la nueva organización económica y la reorganización de la vida cotidiana. En lo que fracasó fue precisamente en la creación de una nueva forma de vida cotidiana: continuó siendo un exceso carnavalesco, en el que el aparato del Estado (bajo el

control de Zhou Enlai) garantizaba la reproducción y el mantenimiento de la vida cotidiana, de la producción. En el plano de la realidad social, obviamente hay algo de verdad en la afirmación de que Mao desató la Revolución Cultural para recuperar su poder (que había quedado enormemente limitado a principios de los años sesenta, tras el espectacular fracaso del Gran Salto Adelante, cuando la mayor parte de la *nomenklatura* organizó dentro del partido un golpe silencioso contra él); es cierto que la Revolución Cultural trajo consigo un sufrimiento incalculable, que causó profundas heridas en el tejido social, que es posible contar su historia como la de fanáticas multitudes entonando eslóganes; sin embargo, ésa, simplemente, no es la historia completa. A pesar de (o, más bien, *a causa de*) todos sus horrores, la Revolución Cultural contiene indudablemente, elementos de una utopía llevada a la realidad. En sus postrimerías, antes de que la agitación fuera frenada por el propio Mao (pues para entonces Mao ya había logrado su objetivo de restablecer su influencia y librarse de los máximos competidores de la *nomenklatura*), surgió la «Comuna de Shanghái»: un millón de obreros que sencillamente se tomaron en serio los lemas oficiales, reclamaron la abolición del Estado e incluso del propio Partido y la organización directamente comunitaria de la sociedad. Es elocuente que fuera en ese preciso momento cuando Mao ordenó al ejército intervenir y restablecer el orden. La paradoja es la de un líder que desata un levantamiento incontrolado mientras intenta ejercer todo su poder personal, la superposición de la extrema dictadura y de la extrema emancipación de las masas. El argumento de que Mao desató la GRCP para deshacerse de sus rivales en el partido y reafirmar su autoridad y de que fue amansada por el ejército en cuanto amenazó con irse de las manos es ahora irrelevante, aunque sea cierto: simplemente, confirma que los acontecimientos adquirieron su propia dinámica. Este aspecto genuinamente revolucionario de la Revolución Cultural es admitido a veces hasta por críticos conservadores obligados a tomar nota de la «paradoja» del líder «totalitario» que enseña al pueblo a «pensar y actuar por sí mismo», a rebelarse y destruir el propio aparato del «dominio totalitario»; aquí tenemos lo que Gordon Chang escribió hace poco en la revista conservadora *Commentary*:

> Aunque sea paradójico, fue el propio Mao, el gran tirano, quien, a su propio modo, enseñó al pueblo chino a pensar y actuar por sí mismo. En la Revolución Cultural alentó a diez millones de jóvenes radicales […] a ir a todos los rincones del país para derribar antiguos templos, destruir reliquias culturales y denunciar a sus mayores, incluidos no sólo sus padres y sus madres, sino también autoridades de la administración y miembros del Partido Comunista. […] Tal vez la Revolución Cultural fuera un intento de Mao de acabar con sus enemigos, pero se convirtió en un frenesí que destruyó el tejido social. Cuando la administración se vino abajo y sus funciones fueron asumidas por comités revolucionarios y «comunas populares», las estrictas limitaciones y los mecanismos represivos del Estado se disolvieron. La gente ya no tenía que esperar a que alguien le ordenara qué hacer; Mao le había dicho que tenía «el derecho de rebelarse». Para la juventud radical fue sobre todo una época de pasión sin trabas. Con un magnífico golpe, el Gran Timonel había deslegitimado casi todas las formas de autoridad[253].

Eso entraña que podemos interpretar la Revolución Cultural en dos planos diferentes. Si la interpretamos como parte de la realidad histórica (el ser), podemos someterla fácilmente a un análisis «dialéctico», para el que el resultado final de un proceso histórico es su «verdad»: el fracaso último de la Revolución Cultural da testimonio de la incoherencia intrínseca del propio proyecto («concepto») de una revolución cultural, es la explicación–despliegue–realización de esas incoherencias (de igual modo que, para Marx, la realidad cotidiana capitalista vulgar de la búsqueda del beneficio, que nada tiene de heroica, es la «verdad» del noble heroísmo revolucionario jacobino). Ahora bien, si la analizamos como un Acontecimiento, como la representación de la eterna Idea de la justicia igualitaria, entonces el resultado fáctico último de la Revolución Cultural, su catastrófico fracaso y la catastrófica inversión que ha padecido con la reciente transformación capitalista no agota lo real de la Revolución Cultural: la eterna Idea de la Revolución Cultural sobrevive a su derrota en la realidad socio–histórica, sigue llevando la subterránea vida espectral de los fantasmas de las utopías fallidas que se aparecen a las generaciones futuras y aguardan con paciencia su próxima resurrección. Esto nos lleva de vuelta a Robespierre, quien expresó de forma conmovedora su sencilla fe en la Idea eterna de la libertad que persiste a pesar de todas las derrotas y sin la que, como Robespierre tenía claro, una revolución «es sólo un crimen ruidoso que destruye otro crimen», fe que recibió su expresión más elocuente en el último discurso pronunciado por Robespierre, el 8 de Termidor de 1794, un día antes de su detención y ejecución:

> Pero existen, os lo puedo asegurar, almas sensibles y puras; existe esa pasión delicada, imperiosa e irresistible, el tormento y la delicia de los corazones magnánimos; ese horror profundo a la tiranía, ese celo compasivo por los oprimidos, ese amor sagrado a la patria, ese amor aún más sublime y sagrado a la humanidad, sin el que una gran revolución es sólo un crimen ruidoso que destruye otro crimen; existe esa ambición generosa de establecer aquí, en la Tierra, la primera República del mundo[254].

¿No son estas mismas palabras aplicables, e incluso en mayor medida, al último gran episodio en la historia de esta Idea, la Revolución Cultural maoísta? Sin esa Idea, que sostenía el entusiasmo revolucionario, ¿no habría sido la Revolución Cultural, incluso en mayor grado, «sólo un crimen ruidoso que destruye otro crimen»? Llegados a este punto, hay que recordar las sublimes palabras de Hegel sobre la Revolución francesa que encontramos en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

> Se ha dicho que la Revolución francesa fue el resultado de la filosofía y no sin motivo se ha llamado a la filosofía *Weltweisheit* [sabiduría universal]: pues no sólo es verdadera en y para sí, como la pura esencia de las cosas, sino que también es verdadera en su forma viva, tal y como aparece en los asuntos del mundo. En consecuencia, no debemos contradecir la afirmación de que la revolución recibió su primer impulso de la filosofía. […] Desde que el Sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que la existencia del hombre se centrase en su cabeza, v. g., en el pensamiento, por cuya inspiración crea el mundo de la realidad. […] Hasta entonces, el hombre no había avanzado hasta el reconocimiento del principio de que el pensamiento debería gobernar la realidad espiritual.

> Gloriosa alba mental, por tanto, la de aquella jubilosa época, en la que ni un solo pensamiento quedó sin compartir. Nobles emociones conmovieron los espíritus de los hombres; un entusiasmo espiritual estremeció al mundo entero, como si la reconciliación de lo divino y de lo secular se consiguiera entonces por vez primera[255].

Esto, desde luego, no impide que Hegel analice fríamente la necesidad interna de que esta explosión de la libertad abstracta se convirtiera en su opuesto, en el autodestructivo terror revolucionario; sin embargo, no hay que olvidar que la crítica de Hegel es inmanente y que acepta los principios básicos de la Revolución francesa (y de su suplemento esencial, la Revolución de Haití). Y hay que actuar exactamente del mismo modo en relación con la Revolución de Octubre (y más adelante con la china): fue, como ha señalado Badiou, el primer caso en toda la Historia de la humanidad en que la rebelión de los pobres y los explotados tuvo éxito; ellos fueron el nivel cero de los miembros de la nueva sociedad, ellos establecieron los principios morales. La revolución se estabilizó en un nuevo orden social, se creó un nuevo mundo que, milagrosamente, sobrevivió durante decenios, en medio de un aislamiento y una presión militares y económicos inconcebibles. En efecto, fue «una gloriosa alba mental» en la que «ni un solo pensamiento quedó sin compartir». Contra todos los órdenes jerárquicos, la universalidad igualitaria llegó directamente al poder.

En esta alternativa subyace un dilema filosófico básico: puede parecer que el único punto de vista hegeliano coherente es el que mide el Concepto por el éxito o el fracaso de su realización, de manera que, desde la perspectiva de la mediación total de la Esencia por su Apariencia, toda trascendencia de la Idea sobre su realización queda desacreditada. La consecuencia de tal cosa es que, si insistimos en la Idea eterna que sobrevive a su derrota histórica, esta necesidad entraña –por emplear la terminología de Hegel– una regresión desde el nivel del Concepto como la unidad plenamente realizada de Esencia y Apariencia hasta el nivel de la Esencia que supuestamente debe trascender a su Apariencia. Ahora bien, ¿es realmente así? También cabe sostener que el exceso de la Idea utópica que sobrevive a su derrota histórica no contradice la mediación total de la Idea y su Apariencia: la idea hegeliana básica de que el fracaso de la realidad a la hora de realizar plenamente una Idea es al mismo tiempo el fracaso (la limitación) de esa Idea sigue siendo válida. Sólo queda añadir que el hiato que separa a la Idea de su realización señala un hiato dentro de la propia Idea. Por eso la Idea espectral que sigue obsesionando a la realidad histórica *señala la falsedad de la nueva realidad histórica, su falta de adecuación a su propio Concepto*: el fracaso de la utopía jacobina, su realización en la realidad burguesa utilitaria, es, al mismo tiempo, la limitación de esa realidad.

Por consiguiente, hay que invertir la interpretación habitual de «Kant avec Sade», de Lacan, según la cual la perversión sadiana es la «verdad» de Kant, más «radical» que Kant, que extrae las consecuencias a las que el propio Kant no tuvo el valor de enfrentarse. Por nuestra parte, diríamos lo contrario: la perversión sadiana aparece

como resultado del compromiso kantiano, de la determinación de Kant de evitar las consecuencias de su avance. Sade es el *síntoma* de Kant: aunque es cierto que Kant no se atrevió a sacar todas las consecuencias de su revolución ética, el espacio para la aparición de la figura de Sade surge gracias a ese compromiso kantiano, a su falta de inclinación a llegar hasta el final, a ser absolutamente fiel a su avance filosófico. Lejos de ser simple y directamente «la verdad de Kant», Sade es el síntoma de la traición de Kant a la verdad de su propio descubrimiento: el obsceno *jouisseur* sadiano es un estigma que da testimonio del compromiso ético de Kant; la aparente radicalidad de esa figura (la disposición del héroe sadiano a llegar hasta el final en su Voluntad–de–Gozar) es una máscara de su exacto opuesto. Dicho de otro modo, el verdadero horror no es una orgía sadiana, sino el meollo real de la propia ética kantiana; si se nos disculpa una nueva paráfrasis de Brecht, ¿qué es el miserable Mal de una orgía sadiana comparado con el «Mal diabólico» del acto ético puro? Y, *mutatis mutandis*, lo mismo cabe decir de la relación entre la Revolución Cultural china y la actual explosión del desarrollo capitalista como su «verdad»: esta explosión es también un signo de que Mao no se atrevió a sacar todas las consecuencias de la Revolución Cultural, esto es, de que el espacio para la explosión capitalista surgió en virtud de ese compromiso, de la falta de inclinación de Mao a llegar hasta el final, a ser plenamente fiel a la idea de la Revolución Cultural. Y la lección, tanto en el caso de Kant como en el de Mao, es la misma, a saber, la que se extrae de *Rumbo a peor*, de Beckett: «Inténtalo de nuevo. Fracasa otra vez. Fracasa mejor»[256].

V

El estalinismo revisitado o sobre cómo Stalin salvó la humanidad del hombre

La contrarrevolución cultural estalinista

Se puede argumentar, de manera coherente y desde un punto de vista conservador, que el estalinismo, lejos de ser la mayor catástrofe que pudo haber ocurrido a Rusia, en realidad salvó lo que entendemos por humanidad del hombre. En este aspecto, es crucial el gran giro dado a principios y mediados de los años treinta, por el que se pasó del igualitarismo proletario a la plena afirmación del legado ruso. En la esfera cultural, se situó a figuras como Pushkin y Chaikovski muy por encima del arte moderno; se reafirmaron las normas estéticas de belleza tradicionales; se ilegalizó la homosexualidad, se condenó la promiscuidad sexual y se proclamó que el matrimonio era la célula elemental de la nueva sociedad. Fue el final del breve matrimonio de conveniencia entre el poder soviético y los científicos y artistas modernos. En el cine, este paso resulta claramente discernible en el contraste entre las películas mudas de Eisenstein, con su montaje de «atracciones», y las sonoras, de carácter «orgánico»; en la música, se aprecia en el contraste entre la obra de Shostakóvich de los años veinte, provocativa, paródica y violenta, en la que incorporaba elementos del circo y el jazz, y la de los años treinta, con su vuelta a formas más tradicionales.

La interpretación habitual de este giro lo considera el «Termidor cultural», la traición de la revolución auténtica. Sin embargo, antes de aceptar este juicio tal cual, conviene examinar con mayor detenimiento la concepción ideológica que sostenía el igualitarismo radical: de nuevo, nos referimos al llamado «biocosmismo»[257]. Un buen ejemplo al respecto es este pasaje de Trotski:

> ¿Qué es el hombre? En absoluto es un ser acabado o armonioso. No, aún es una criatura sumamente extraña. El hombre, en cuanto animal, no ha evolucionado en virtud de un plan, sino de forma espontánea, y ha acumulado numerosas contradicciones. La cuestión de cómo educar y regular, de cómo mejorar y completar la constitución física y espiritual del hombre, es un problema colosal, que sólo se puede comprender sobre la base del socialismo. […] Crear una «versión mejorada», nueva, del hombre: ésa es la tarea del comunismo. Y, para ello, primero hemos de descubrirlo todo sobre el hombre, su anatomía, su fisiología y esa parte de su fisiología llamada psicología. Hay que contemplar y ver al hombre como un material en bruto, o, como mucho, como un producto semimanufacturado, y decir:

«Por fin, mi querido *homo sapiens*, voy a trabajar en ti»[258].

Éstos no sólo eran principios teóricos idiosincrásicos, sino expresiones de un verdadero movimiento de masas en el arte, la arquitectura, la psicología, la pedagogía y las ciencias organizativas, que abarcaba cientos de miles de personas. El culto oficialmente respaldado del taylorismo, cuyo exponente más radical fue Alekséi Gastev, un ingeniero y poeta bolchevique que empleó el término «biomecánica» en una fecha tan temprana como 1922, exploró una concepción de la sociedad en la que el hombre y la máquina acabarían por fundirse. Gastev dirigía el Instituto del Trabajo, que llevaba a cabo experimentos para enseñar a los obreros a actuar como máquinas. Para Gastev, la mecanización del hombre era el siguiente paso de la evolución; se imaginaba

> una utopía en la que al «pueblo» lo sustituirían «unidades proletarias» identificadas por cifras como «A, B, C o 355, 075, 0, etc.».[…] Un «colectivismo mecanizado» ocuparía «el lugar de la personalidad individual en la psicología del proletariado». Ya no habría necesidad de emociones ni que medir el alma humana «por un grito o una sonrisa, sino mediante una válvula de presión o un velocímetro»[259].

¿No es este sueño la primera formulación radical de lo que, en la actualidad, se suele llamar biopolítica? Por más contrario a la intuición que pueda resultar, cabe sostener que, si esta visión hubiera llegado a imponerse, habría sido mucho más terrorífica que el estalinismo. La política cultural estalinista fue una reacción contra esta amenaza de mecanización moderna a gran escala; no sólo exigió una vuelta a formas artísticas que resultaran atractivas a las grandes masas, sino también –aunque parezca cínico– el retorno a formas elementales de moral. En las farsas judiciales estalinistas se consideraba a las víctimas responsables de ciertos actos, se las forzaba a confesar… En suma, aunque parezca obsceno (y lo fuera), las trataban como sujetos éticos autónomos, no como objetos de la biopolítica. Contra la utopía del «colectivismo mecanizado», el estalinismo exacerbado de los años treinta representó la vuelta a la ética en lo que ésta tiene de más violento, como medida extrema para contrarrestar la amenaza de que las categorías morales tradicionales quedaran despojadas de sentido y se considerase que una conducta inaceptable no entrañaba culpa alguna por parte del sujeto, sino un error de funcionamiento, mesurable mediante una válvula de presión o un velocímetro especiales.

Por eso la imposición del «realismo socialista» fue sinceramente bienvenida por la mayoría de la gente: era la señal de que

> el régimen había abandonado por completo su compromiso con la idea revolucionaria de establecer una forma de cultura «proletaria» o «soviética» que se pudiera distinguir de la cultura del pasado. […] Escritores contemporáneos como Ajmátova no podían encontrar editor, pero se editaron millones de ejemplares de las obras completas de Pushkin y Turguéniev, de Chejov y Tolstói (aunque no de Dostoievksi), destinadas a un nuevo público lector[260].

Esta vuelta a la cultura clásica alcanzó su punto culminante en 1937, centenario

de la muerte de Pushkin, cuando

> todo el país participó en la celebración: los pequeños teatros de provincias pusieron obras en escena; las escuelas organizaron celebraciones especiales; los Jóvenes Comunistas peregrinaron a lugares vinculados a la vida del poeta; las factorías organizaron grupos de estudio y clubes de «pushkinistas»; las granjas colectivas organizaron carnavales Pushkin con figuras ataviadas como los personajes de sus cuentos de hadas[261].

Estos hechos son dignos de mención, pues nos sitúan ante otra paradoja, la de que la propia resistencia al estalinismo, por marginal y oprimida que fuera, siguió esta tendencia cultural. Es decir, esta reintroducción masiva de la herencia cultural clásica rusa, por más hipócrita que fuese y por más censurada que estuviera, fue algo más que una medida para formar a las masas semiiletradas: el universo de grandes clásicos como Pushkin y Tolstói contenía toda una concepción de la cultura, con su propia ética de la responsabilidad social, de la solidaridad con los oprimidos frente al poder autocrático:

> La disidencia en la URSS representaba la veracidad, la realidad sin expurgar y los valores éticos, frente a la realidad fantaseada del realismo socialista y la falsedad generalizada del discurso público soviético, con su correspondiente negación de la moral tradicional (ingrediente explícitamente declarado y verdaderamente fundamental en el fomento del «desarrollo cultural» por parte del régimen soviético) [262].

En este sentido, Solzhenitsyn es hijo de la política cultural estalinista de los años treinta. Por ese mismo motivo, las obras «privadas» de Shostakóvich, llenas de melancolía, desesperación y angustia íntima (centradas en los cuartetos de cuerda), no son menos parte orgánica de la cultura estalinista que sus grandes obras «públicas» (centradas en las sinfonías celebradas por las autoridades: la *Quinta,* la *Séptima* y la *Undécima*).

Y eso nos lleva a la tercera paradoja. Wilhelm Furtwängler observó, a propósito de *La consagración de la primavera* de Stravinski, que mostraba la limitación de la espiritualidad rusa: se regocija con las explosiones rítmicas, brillantes y mecánicas, pero no alcanza el nivel de unidad viva, orgánica, característico de la espiritualidad alemana. La primera ironía es la de que los mismos compositores a los que Furtwängler se refería eran considerados por los tradicionalistas rusos modernizadores occidentales que ponían en peligro la orgánica herencia rusa. Sin embargo, en cierto sentido, Furtwängler tenía razón. En los siglos XVIII y XIX muchos occidentales viajaron a Rusia en busca de una sociedad orgánica, de un Todo social vivo, opuesto a las sociedades occidentales individualistas, que se mantenían unidas por la presión externa de las leyes; pronto descubrieron que Rusia era, en realidad, un vasto imperio caótico, carente precisamente de toda forma orgánica interna y, en consecuencia, gobernado con mano de hierro por la brutal autocracia imperial. Dicho de otro modo, la idea de una «vieja Rusia» cuyo equilibrio armónico resultó alterado por la modernización occidental no era sino un mito: la violenta «modernidad», la

brutal imposición de un orden central al tejido caótico de la vida social es, por tanto, un componente decisivo de la identidad social rusa tradicional: Stalin no se equivocaba al saludar a Iván el Terrible como su precursor.

¿Cabe, por tanto, concluir de todo esto que, por penoso que sea, hay que respaldar el estalinismo en cuanto defensa contra una amenaza mucho peor? ¿Y si aplicamos aquí también el lema de Lacan «le pére ou le pire» y nos arriesgamos a *elegir lo peor* ? ¿Y si el resultado efectivo de optar por seguir hasta el final el sueño biopolítico hubiera sido algo impredecible que hubiera hecho temblar las propias coordenadas de este sueño?

Una carta que no llegó a su destino (y, por tanto, tal vez salvara el mundo)

El terror estalinista de los años treinta fue un terror humanista: su adhesión a un meollo «humanista» no fue lo que puso límites a su horror, sino lo que lo sustentó, su condición intrínseca de posibilidad. ¿Y si la herencia de la tradición humanista resucitada por el estalinismo exacerbado no sólo hubiera creado los presupuestos ideológicos para la resistencia disidente, sino que también se hubiera «salvado el mundo», en sentido muy literal, a saber, impidiendo que se produjera una catástrofe nuclear mundial durante la crisis de los misiles en Cuba?

Hasta donde hoy día podemos reconstruir los acontecimientos, dos elementos se aliaron para propiciar el feliz desenlace. De creer en recientes revelaciones al respecto, el primero fue el tacto de la buena educación, el ritual de la educada ignorancia fingida. El golpe de genio de Kennedy, crucial en la resolución de la crisis, fue fingir que una carta decisiva *no* había llegado a su destino, actuar como si esa carta no existiera, estratagema que, desde luego, sólo dio resultado porque el remitente (Jrushchov) participó de ella. El viernes 26 de octubre de 1962, una carta de Jrushchov a Kennedy confirmó el ofrecimiento hecho previamente por medio de intermediarios: se llevarían los misiles si los EEUU se comprometían públicamente a no invadir Cuba. El sábado 27 de octubre, antes de recibir respuesta por parte de los americanos, llegó otra carta de Jrushchov, más dura y exigente, que añadía como condición que los EEUU retiraran sus misiles de Turquía y entrañaba la posibilidad de que en la URSS se hubiera producido un golpe de mano político. A las 8:05 de la tarde de ese mismo día, Kennedy envió una respuesta a Jrushchov, informándole de que aceptaba la propuesta del 26 de octubre, es decir, *actuando como si la carta del 27 de octubre no hubiera existido*. El domingo 28 de octubre Kennedy recibió una carta de Jrushchov en la que aceptaba el trato… La lección es que, en momentos de crisis en los que el destino de todo está en juego, guardar las apariencias, conservar la educación, la conciencia de que «se está jugando», es más importante que nunca.

También cabe afirmar que el desencadenante de la crisis fue un hecho simétrico, una carta que tampoco llegó a su destinatario, pero, en esta ocasión, porque no se envió. Los misiles soviéticos estaban instalados en Cuba como resultado del pacto

secreto de seguridad mutua entre Cuba y la URSS; muchos observadores (sobre todo Ted Sorensen) han sugerido que la reacción de los EEUU hubiese sido mucho menos decidida si ese pacto se hubiera hecho público por adelantado (¡como, por cierto, quería Castro!). El secretismo en el que los soviéticos habían insistido hizo creer a los EEUU que el emplazamiento de los misiles no podía tener otro propósito que atacarlos; si el proceso de firmar el pacto e instalar los misiles hubiera sido abierto y transparente, se habría considerado mucho menos amenazador: no como la preparación de un ataque real, sino sencillamente como una pose demostrativa, que no suponía ninguna amenaza militar real.

Las altas esferas militares estadounidenses no aprendieron la lección e interpretaron la resolución pacífica de la crisis de forma muy distinta[263]. Raymond Gathoff, entonces analista de inteligencia en el Departamento de Estado, transmite perfectamente la opinión que se formaron:

> Si algo hemos aprendido de esta experiencia, es que la debilidad, aunque sólo sea aparente, invita a los soviéticos a la transgresión. Al mismo tiempo, un análisis pormenorizado indica que la firmeza forzará a los soviéticos a abstenerse de emprender iniciativas temerarias[264].

En consecuencia, la crisis se entendió como la confrontación cara a cara de los dos jugadores, un juego viril para ver quién es «el gallina», en el que quien sea más duro, inflexible y resuelto, gana. Esta visión, claro está, no se corresponde con la realidad: muchos detalles demuestran la flexibilidad de Kennedy y sus concesiones a los soviéticos, necesitados de quedar bien sacando algo positivo de la crisis. Para ganar tiempo y evitar un enfrentamiento directo, el 25 de octubre permitió que un buque cisterna soviético franqueara el bloqueo; el 28 de octubre ordenó que no se concediera ninguna entrevista ni se hiciese ninguna declaración en la que se hablase de victoria; además, ofreció la retirada de los misiles estadounidenses de Turquía, como también una garantía de que los Estados Unidos no invadirían Cuba, a cambio de que los soviéticos se llevaran sus misiles de la isla.

La visión soviética de la crisis era diferente: para ellos, le que la puso fin no fue la amenaza de la fuerza. Los líderes soviéticos creían que la crisis había terminado porque tanto las autoridades americanas como las soviéticas se habían dado cuenta de que estaban al borde del precipicio y de que la crisis amenazaba con destruir a la humanidad. No sólo habían sentido miedo por su seguridad inmediata y no sólo les había preocupado perder una batalla en Cuba. De lo que habían tenido miedo era de decidir el destino de millones de personas, incluso de la propia civilización. *Este* miedo, sentido por ambas partes en el punto culminante de la crisis, les había permitido alcanzar una solución pacífica; y era dicho miedo el que estaba en el meollo mismo del famoso intercambio de misivas entre Jrushchov y Fidel Castro, en el apogeo de la crisis[265]. En una carta fechada el 26 de octubre, Castro escribió a Jrushchov que

si los imperialistas invaden Cuba con el propósito de ocuparla, el peligro que esa política agresiva supone para la humanidad es tan grande, que tras ese acontecimiento la Unión Soviética no debe permitir nunca que se den las circunstancias para que los imperialistas puedan lanzar el primer golpe nuclear contra ella. Le digo esto porque creo que la agresividad de los imperialistas es extremadamente peligrosa y, si finalmente llevan a cabo el brutal acto de invadir Cuba violando la legalidad internacional y la moral, habrá llegado el momento de eliminar ese peligro para siempre mediante un acto de evidente defensa legítima, por dura y terrible que sea la solución, puesto que no hay otra.

Jrushchov respondió a Castro el 30 de octubre:

En su cable del 27 de octubre propuso que seamos los primeros en lanzar un golpe nuclear contra el territorio del enemigo. Usted sabe perfectamente adonde conduciría eso. Más que un solo golpe, sería el inicio de una guerra termonuclear mundial. Querido camarada Fidel Castro, esta propuesta suya me parece incorrecta, aunque entiendo sus motivos. Ha pasado el momento más grave, en el que se podía haber desencadenado una guerra nuclear mundial. Obviamente, en ese caso, los Estados Unidos hubieran sufrido enormes pérdidas, pero la Unión Soviética y todo el bando socialista habría sufrido mucho. Por lo que respecta a Cuba, sería difícil decir, incluso hablando en general, lo que habría significado para ella. En primer lugar, en Cuba habría prendido la mecha de la guerra. No cabe duda de que el pueblo cubano habría combatido con valentía o muerto con heroicidad. Pero no luchamos contra el imperialismo para morir, sino para aprovechar al máximo nuestras posibilidades, para perder menos en la batalla y ganar más, hasta vencer y lograr la victoria del comunismo.

Lo esencial del argumento de Jrushchov se puede resumir en el que dio Neil Kinnock, cuando era el líder del Partido Laborista, a favor del desarme unilateral: «Estoy dispuesto a morir por mi país, pero no a permitir que mi país muera por mí». Es importante señalar que, a pesar del carácter «totalitario» del régimen soviético, *este* miedo estaba mucho más extendido entre los líderes soviéticos que entre los americanos; así, pues, tal vez haya llegado el momento de rehabilitar a Jrushchov, y no a Kennedy, como el auténtico héroe de la crisis de los misiles en Cuba. Castro respondió a Jrushchov el 31 de octubre:

Cuando las escribí, me di cuenta de que las palabras de mi carta se podían malinterpretar y eso es lo que ha sucedido, tal vez porque no las haya leído con atención, tal vez a causa de la traducción, tal vez porque yo tratase de decir demasiado en demasiadas pocas líneas. Sin embargo, no dudé en hacerlo. ¿Cree usted, camarada Jrushchov, que pensábamos egoístamente en nosotros mismos, en nuestro generoso pueblo dispuesto a sacrificarse y, además, a hacerlo en absoluto de forma inconsciente, sino sabiendo bien el peligro que corrían? No, camarada Jrushchov. Pocas veces en la historia –y hasta podría decirse que ninguna, pues ningún pueblo ha afrontado nunca tamaño peligro– hubo un pueblo más dispuesto a luchar y a morir movido por tal sentido del deber universal. […] Sabíamos –y no suponga que lo ignorábamos– que, en caso de guerra nuclear, habríamos sido aniquilados, como insinúa en su carta. Sin embargo, tal cosa no nos impulsó a pedirle que retirara los misiles, no nos impulsó a pedirle que cediera. ¿Cree que deseábamos esa guerra? Pero ¿cómo habríamos podido impedirla, de haberse producido la invasión? […] Y, si hubiera estallado la guerra, ¿qué habríamos podido hacer con el insensato pueblo que la habría desatado? Usted mismo ha dicho que, en condiciones normales, una guerra así habría desembocado inevitablemente en una guerra nuclear. Comprendo que, una vez desatada la agresión, no hay que conceder al agresor el privilegio de decidir, además, cuándo emplear armas nucleares. El poder destructivo de este armamento es tan grande, la velocidad de su acción es tan grande, que el agresor contaría con una ventaja inicial considerable. Y yo no le sugería, camarada Jrushchov, que la URSS fuera la agresora, pues tal cosa no sólo hubiera sido incorrecta, sino inmoral y despreciable por mi parte. Pero, desde el momento en que los imperialistas atacasen Cuba y mientras hubiera fuerzas armadas soviéticas emplazadas en Cuba para ayudarnos a defendernos en caso de un ataque externo, los imperialistas se convertirían, en virtud de ese acto, en agresores de Cuba y de la Unión Soviética, y nosotros responderíamos con un golpe que los aniquilaría. […] No sugiero,

> camarada Jrushchov, que, en medio de esta crisis, fuese la Unión Soviética la que atacase, que es lo que su carta parece decir, sino que, tras un ataque imperialista, la Unión Soviética debería actuar sin vacilación y en ningún caso debería cometer el error de permitir que se dieran las circunstancias necesarias para que fuera el enemigo quien lanzara el primer golpe nuclear contra la Unión Soviética. Y, en este sentido, camarada Jrushchov, mantengo mi punto de vista, pues entiendo que se trata de una evaluación justa y veraz de una situación específica. Tal vez sea usted capaz de convencerme de que estoy en un error, pero no me puede decir que estoy en un error sin convencerme de ello.

Es evidente que fue el propio Castro quien malinterpretó (a propósito) a Jrushchov; éste comprendió muy bien lo que Castro quería que la URSS hiciera: no que atacase a los EEUU «sin más», sino que, en caso de que los EEUU invadieran Cuba (lo que no habría dejado de ser un acto de guerra *convencional*, limitado, por lo demás, pues atacar a un reciente aliado de la URSS no habría sido atacar a la propia URSS), respondieran con un contraataque *completamente nuclear*. Por eso la advertencia de que la URSS «en ningún caso debería cometer el error de permitir que se dieran las circunstancias necesarias para que fuera el enemigo quien lanzara el primer golpe nuclear contra la Unión Soviética» sólo puede significar que la URSS debería ser la primera en lanzar un golpe nuclear decisivo («una vez desatada la agresión, no hay que conceder al agresor el privilegio de decidir, además, cuándo emplear armas nucleares»). Para decirlo sin cortapisas, Castro pedía a Jrushchov que eligiera acabar con la vida civilizada en la Tierra antes que perder Cuba[266]…

Así que, una vez más, somos testigos de un enfrentamiento entre las consideraciones humanistas de Jrushchov (a la postre, el legado de la cultura tradicional resucitada por el estalinismo exacerbado) y la implacable apuesta total de Castro, que recuerda a la reflexión de Mao sobre la posible aniquilación de la especie humana. Como ya hemos señalado, el Che Guevara se acercó a la misma línea de pensamiento cuando alabó la heroica disposición del pueblo cubano a correr el peligro de su propia destrucción.

Kremlinología

El papel del estalinismo en la salvación de «la humanidad del hombre» es discernible en el nivel más elemental de la lengua. Si la lengua del nuevo ser posthumano tenía que haber sido una lengua de signos, que ya no representara propiamente al sujeto, no es de extrañar que la lengua estalinista sea lo más violentamente opuesto que quepa imaginar. Lo que caracteriza al lenguaje humano, en contraste con los signos de las abejas, más complejos, es lo que Lacan llamó «discurso vacío», discurso cuyo valor denotativo (contenido explícito) queda suspendido en nombre de su función como índice de las relaciones intersubjetivas entre quien habla y quien escucha, y esta suspensión es una característica primordial de la jerga estalinista, el objeto de la ciencia de la «kremlinología»:

> Antes de que los archivos de la era soviética fueran accesibles, se despreciaba a los investigadores

extranjeros que trataban de descifrar lo que había ocurrido y lo que podría ocurrir por basarse en los rumores: fulanito sabía por menganito, que, a su vez, se lo había oído en los campos a zutanito, que, con toda seguridad… [insértense aquí los más extraños particulares]. A los críticos de esos especialistas en rumorología no les faltaba razón, pero poca gente parece darse cuenta, incluso en la actualidad, de que lo digno de atención no era la fiabilidad en la Unión Soviética de Stalin del boca a oído y de la adivinación política, sino su grado de generalización. La kremlinología no surgió en Harvard, sino en el Kremlin y alrededores. […] Así actuaba el régimen entero, y era lo que todo el mundo hacía en la Unión Soviética, al menos hasta cierto punto, que aumentaba conforme se ascendía en la sociedad. En medio de la guerra interministerial y de interminables intrigas, la vida y la muerte estalinista resultaban opacas, fuera cual fuese el puesto que se ocupara o a quién se conociera. Era algo, al mismo tiempo, formulario e indeterminado.

En abril de 1939, [el líder nominal del Cominterm, Georgi] Dimitrov quedó muy preocupado, porque en un reportaje del *Pravda* había visto omitido, de improvisto, su nombre de entre los miembros de un presidium honorífico, y en otro publicado en el *Izvestia* había ocurrido lo mismo. Su agitación cesó al enterarse de que sus retratos figuraban en el desfile del Primero de Mayo, lo que acalló las inquietantes habladurías sobre su figura. Pero, más adelante, el episodio volvió a repetirse. «Por primera vez *no me han elegido* para el presidium de honor del Día Internacional de la Mujer», escribió el 8 de marzo de 1941. «Desde luego, no se trata de algo accidental». Ah, pero ¿qué significaba aquello? Dimitrov –que difícilmente podría haber sido más cercano al Kremlin– era un inveterado kremlinologista, un estudioso de la coreografía del Mausoleo, un adivinador de presagios, una persona ahogada por los rumores[267].

Citemos, a este respecto, otro detalle cómico: el fiscal de la farsa judicial contra el «Centro Trotskista–Zinovievita Unido» publicó una lista de las personas a las que este «Centro» planeaba asesinar (Stalin, Kirov, Zhdanov…); aparecer en esa lista se convirtió en «un extraño honor, pues figurar en ella significaba ser un hombre próximo a Stalin»[268]. Aunque la relación personal de Molotov con Stalin era buena, se quedó de piedra al descubrir que su nombre no estaba en la lista: ¿de qué era eso señal? ¿Se trataba de una simple advertencia de Stalin o de una indicación de que pronto lo detendrían a él? Aquí, de hecho, los secretos de los egipcios eran secretos también para los propios egipcios. El auténtico «imperio de los signos» fue la Unión Soviética estalinista.

Una historia relatada por el lingüista soviético Eric Han–Pira proporciona un ejemplo perfecto de la absoluta saturación semántica de este «imperio de los signos», saturación que, precisamente, descansaba en el vaciado del significado directo denotativo. Durante muchos años, cuando los medios de comunicación soviéticos anunciaban los funerales de un miembro de la antigua *nomenklatura*, empleaban una fórmula consabida: «Enterrado en la Plaza Roja, junto al muro del Kremlin». Sin embargo, en los años sesenta, la falta de espacio obligó a incinerar los restos mortales de casi todos los dignatarios fallecidos recientemente y a colocar en nichos excavados en el propio muro las urnas con sus cenizas, sin que ello fuera óbice para que los medios de comunicación cambiaran de fórmula. Esta incongruencia hizo que quince miembros del Instituto de Lengua Rusa de la Academia Soviética de Ciencias escribieran una carta al Comité Central del Partido Comunista en la que sugerían que la frase se modificara para adecuarse a la realidad: «Se ha colocado en el muro del Kremlin la urna con sus cenizas». Algunas semanas más tarde, un representante del Comité Central telefoneó al Instituto y les informó de que el Comité Central había

examinado su sugerencia y había decidido mantener la vieja fórmula; no dio las razones de esa decisión[269]. Según las reglas que regulaban el «imperio de los signos» soviético, el CC había hecho lo correcto: nadie habría considerado que el cambio obedecía solamente a la circunstancia de que ahora se incinerara a los dignatarios y de que sus cenizas se colocaran en el propio muro; toda desviación de la fórmula habitual se habría interpretado como un signo y hubiera desatado una febril actividad interpretativa. Por tanto, como no había que enviar mensaje alguno, ¿por qué cambiar las cosas? Cabe oponer a esta conclusión la posibilidad de optar por una simple solución «racional»: ¿por qué no cambiar la formulación y añadir una explicación que no entrañara nada y que sólo registrara una nueva realidad? Este abordaje «racional» es ciego a la lógica del «imperio de los signos» soviético: puesto que, en él, *todo* tenía algún significado, incluso y *en especial* una negación del significado, dicha negación habría desatado una actividad interpretativa aún más frenética; no sólo se habría considerado un signo lleno de sentido en un espacio semiótico determinado y bien establecido, sino una indicación metasemiótica mucho más poderosa de que las propias reglas elementales de ese espacio semiótico se estaban transformando, lo que hubiera causado una absoluta perplejidad, ¡pánico incluso! Ciertos líderes soviéticos nunca dejaron de mostrarse irónicos y de dar pruebas de un negro sentido del humor ante esta total plasticidad de los hechos; cuando, a principios de 1956, Anastas Mikoyan voló a Budapest para informar al líder húngaro ultraestalinista Mátyás Rákosi de la decisión de Moscú de destituirlo, le dijo: «El mando soviético ha decidido que estás enfermo. Vas a necesitar que te traten en Moscú»[270].

Sería interesante reinterpretar desde esta perspectiva el libro de texto soviético canónico sobre el materialismo dialéctico de los tiempos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, *El método dialéctico marxista*, de Mark Rozental, cuya primera edición se publicó en 1951. En posteriores reimpresiones, se omitieron o reescribieron largos pasajes; sin embargo, dichos cambios nada tenían que ver con las reflexiones sobre problemas filosóficos inmanentes que el autor hubiera hecho desde la primera edición: todos ellos hay que interpretarlos estrictamente a la luz de la kremlinología, como señales de las transformaciones en la línea ideológico–política. Desde luego, el libro descansa en la «sistematización» llevada a cabo por Stalin de las cuatro «características principales» del método dialéctico (la unidad de todos los fenómenos, la naturaleza dinámica de la realidad, el desarrollo permanente de la realidad y la naturaleza «revolucionaria» de dicho desarrollo, que actúa mediante saltos repentinos y no sólo mediante un continuo cambio gradual), en la que –cosa elocuente– falta la «ley» de la «negación de la negación». (Véase «Sobre materialismo histórico y dialéctico» de Stalin). En las subsiguientes ediciones del libro de Rozental, la descripción de estas cuatro «características principales» cambia de manera sutil: en cierto momento, se readmite tácitamente la «negación de la negación», y así sucesivamente. Estos cambios son señales kremlinológicas de las

transformaciones en la constelación ideológico–política promovidas por la desestalinización, la cual, paradójicamente, comenzó a instancias del propio Stalin (véanse sus dos últimos ensayos sobre lingüística y economía, que desbrozaron el camino para reconocer la relativa autonomía e independencia de algunas ciencias respecto de la lucha de clases). Si la «negación de la negación» llegó a plantearse como un rasgo ontológico básico de la realidad, tal cosa nada tenía que ver con el conocimiento del mundo, sino sólo con las transformaciones de la constelación ideológico–política.

Así, pues, ¿no es la kremlinología –en cuanto obscuro sistema semiótico– algo así como un doble obsceno de la sovietología, dedicada al estudio objetivo del régimen soviético, por medio de datos sociológicos, estadísticos, de la observación de los giros en el poder, etcétera?[271].

De la culpa objetiva a la culpa subjetiva

¿Qué clase de posición subjetiva entraña un universo así? Permítasenos comenzar por una «obra didáctica» de Brecht, *La decisión*, en la que un joven revolucionario, que forma parte de un grupo de agitadores comunistas enviados a China para estimular la actividad revolucionaria, es asesinado por sus compañeros comunistas, pues consideran que es un riesgo para la seguridad (y él mismo, movido por su sentido del deber, consiente en su ejecución). Aunque la obra a menudo se presenta como una justificación de las farsas judiciales estalinistas, hay un elemento crucial que las diferencia:

> Lo que separaba a los agitadores ficticios de Brecht de fiscales como Vyshinsky y de policías como Beria –figuras reales que actuaban a las órdenes de Stalin– era la banal insistencia de estos últimos en que los acusados realmente habían cometido tal o cual acto malvado, conspirativo, sediento de sangre, en lugar de ceñirse a la idea de una paradójica «culpa» objetiva, independiente de los hechos reales. […] Brecht dispone las cartas de tal forma que el público se siente impulsado a adherirse al héroe ejecutado. El intérprete crítico de Brecht, Herbert Lüthy, admitió que la obra nunca se había representado en ningún país u organización comunistas[272]. –«Al propio Partido no le agrada tanta sinceridad…»–, pero no advirtió que la «sinceridad» de Brecht a la hora de exponer la crueldad de la línea oficial del partido es incompatible con la adhesión a ella. Los auténticos creyentes nunca dejan de guardarse lo que saben[273].

El problema de esta interpretación es que falsifica la postura de Brecht en dos aspectos cruciales: (1) Brecht *no* justifica el asesinato del joven camarada a partir de una «culpa objetiva», sino de una conveniencia pragmática (el joven camarada se había quitado la máscara y había dejado el rostro al descubierto, con lo que los había comprometido a todos); su asesinato no era un castigo. (2) Para Brecht, la exposición abierta del mecanismo *no* es incompatible con su adhesión a él; la gran tensión dramática de la pieza reside en que muestra sin cortapisas la dureza de la «decisión» tomada, el cruel sacrificio de la vida del infeliz joven, pero, al mismo tiempo, la tolera[274]. Lo que realmente cabe preguntarse es lo siguiente: ¿por qué no se puede

afirmar de forma explícita la lógica de la «culpa objetiva»? ¿Por qué ha de quedar como algo parecido a un secreto obsceno, admitido sólo en círculos semiprivados? ¿Por qué su plena afirmación pública sería autodestructiva? Aquí encontramos en estado puro el misterio de las apariencias: la «culpa objetiva» –la circunstancia de que «cuanto mayor es la inocencia subjetiva (en relación con acusaciones fácticas), mayor es la culpabilidad (objetiva)»– no debe aparecer como tal.

Así, pues, la pregunta es la siguiente: ¿qué clase de ética nos permite hablar de una «culpa objetiva»? Una ética inmoral, como es obvio. *El* filósofo de la ética inmoral fue Friedrich Nietzsche y no hemos de olvidar que el título de su obra maestra es *La genealogía de la moral*; de la *moral*, no de la ética: no son lo mismo. La moral tiene que ver con la simetría de mis relaciones con otros seres humanos; su regla básica es «no me hagas lo que no quieras que yo te haga»[275]; en cambio, la ética tiene que ver con mi coherencia conmigo mismo, con mi fidelidad a mis propios deseos.

En la última guarda de una edición de 1939 de *Materialismo y empirocríticismo*, de Lenin, Stalin anotó en rojo lo siguiente:

> 1) Debilidad
> 2) Ociosidad
> 3) Estupidez
> Sólo a eso cabe llamar vicio. Todo lo demás, en ausencia de lo anterior, es, sin duda, *virtud*.
> ¡NB! Si un hombre es 1) fuerte (espiritualmente), 2) activo, 3) inteligente (o capaz), entonces es bueno, ¡al margen de otros «vicios»!
> 1) más 3) suma 2)[276].

Imposible hallar formulación más concisa de una *ética inmoral*; en cambio, un debilucho que obedece reglas morales y se preocupa de su culpa representa la *moral sin ética*, el blanco de la crítica del *ressentiment* formulada por Nietzsche.

Sin embargo, el estalinismo tiene una limitación: no es que sea demasiado inmoral, sino que, secretamente, es *demasiado moral*, atado como sigue a la figura del Otro con mayúscula. Como hemos visto, en *Humanismo y terror*, escrito por Merleau–Ponty en 1946 –y, probablemente, la legitimación más inteligente del terror estalinista–, el terror se justifica como algo parecido a una apuesta sobre el futuro, casi al modo de la teología de Pascal, quien nos exige que apostemos sobre la existencia de Dios: si el resultado final del horror del presente es el resplandor del futuro comunista, este resultado redimirá retroactivamente las cosas terribles que hoy ha de hacer un revolucionario. En este mismo sentido, incluso algunos estalinistas –cuando (medio en privado, por lo común) se veían obligados a admitir que muchas víctimas de las purgas eran inocentes y que, si se las había acusado y asesinado, era porque «el partido necesitaba su sangre para fortalecer su unidad»– tenían la mirada fija en el momento futuro de la victoria final, en el que se haría justicia con todas las víctimas necesarias y se reconocería su inocencia y su sacrifico supremo por la causa. A eso es a lo que Lacan, en su seminario sobre *Etica*, llama «la perspectiva del Juicio

Final», todavía más claramente discernible en una de las expresiones cruciales del discurso estalinista, la de la «culpa objetiva» y el «significado objetivo» de tus actos: aunque seas un individuo honesto que actúe con la mejor fe, no por ello dejas de ser «objetivamente culpable» si tus actos sirven a las fuerzas reaccionarias; y, desde luego, quien tiene acceso directo a lo que tus actos «significan objetivamente» es el partido. Aquí, de nuevo, no sólo nos encontramos con la perspectiva del Juicio Final (que formula el «significado objetivo» de tus actos), sino también con el agente actual que tiene la capacidad única de juzgar los acontecimientos y actos del presente desde dicha perspectiva[277].

Ahora podemos ver por qué el lema de Lacan «il n'y a pas de grand Autre» (no hay Otro con mayúscula) nos conduce al propio núcleo de la problemática de la ética: lo que excluye es, precisamente, esta «perspectiva del Juicio Final», la idea de que, en alguna parte –aunque sólo sea como un punto de referencia completamente virtual, aunque concedamos que nunca podremos estar en ese lugar y superar el juicio real–, ha de haber un rasero que nos permita medir nuestros actos y dictaminar su «auténtico significado», su auténtica categoría ética. Incluso la «deconstrucción como justicia» de Jacques Derrida parece descansar en una esperanza utópica que sustenta el espectro de la «justicia infinita», pospuesta eternamente, siempre postergada, pero, sin embargo, presente como horizonte último de nuestra actividad.

La severidad de la ética lacaniana radica en su exigencia de que renunciemos por completo a esta referencia; su apuesta es la de que esa abdicación no sólo no nos hará caer en la inseguridad o el relativismo éticos, no sólo no socavará los propios cimientos de la actividad ética, sino que la renuncia a la garantía del Otro es la condición misma de una ética verdaderamente autónoma. Recordemos que el sueño de la inyección de Irma, que Freud empleaba como caso ejemplar para ilustrar su método de análisis onírico, es un sueño acerca de la responsabilidad (la responsabilidad del propio Freud por el fracaso de su tratamiento de Irma); ya sólo esto indica que la responsabilidad es una idea crucial para Freud. Ahora bien, ¿cómo concebirla? ¿Cómo evitar la malinterpretación habitual, según la cual el mensaje ético primordial del psicoanálisis es, justamente, el de liberarme de mi responsabilidad, el de culpar al Otro: «Como el inconsciente es el discurso del Otro, no soy responsable de mis formaciones inconscientes, es el Otro quien habla por medio de mí, yo no soy más que su instrumento»? El propio Lacan indicó cómo salir de este atolladero, al referirse a la filosofía de Kant como el antecedente más importante de la ética psicoanalítica.

Según la crítica formulada habitualmente, la limitación de la ética universalista kantiana del «imperativo categórico» (el mandato incondicional de cumplir con nuestro deber) reside en su indeterminación formal: la Ley moral no me dice *cuál* es mi deber, sino sólo *que* debo cumplir con él, y, en consecuencia, deja libre espacio al voluntarismo vacío (lo que yo decida que es mi deber *es* mi deber). Sin embargo, lejos de ser una limitación, esta propia característica nos conduce al meollo de la

autonomía ética kantiana: no es posible inferir las normas concretas que debo seguir en mi situación específica de la propia Ley moral, lo cual entraña que es el propio sujeto quien debe aceptar la responsabilidad de trasladar el mandato abstracto de la Ley moral a una serie de obligaciones concretas. La plena aceptación de esta paradoja nos obliga a rechazar toda referencia al deber como excusa: «Sé que esto es pesado y puede resultar doloroso, pero qué otra cosa puedo hacer, es mi deber…». La ética de Kant del deber incondicional a menudo se toma como una justificación de esa actitud; no es de extrañar que el propio Adolf Eichmann se refiriera a la ética kantiana cuando trató de justificar su papel en la planificación y la ejecución del Holocausto: se limitaba a cumplir con su deber y a obedecer las órdenes del Führer. Sin embargo, el propósito del énfasis de Kant en la completa autonomía moral y en la total responsabilidad del sujeto es, precisamente, impedir esa maniobra, por la que la culpa se traslada a un Otro.

Ahora, permítasenos volver a Stalin. La condena que se suele hacer de Stalin incluye dos proposiciones: (1) era un cínico que sabía muy bien cuál era el estado de las cosas (que los acusados en las farsas judiciales eran en realidad inocentes, etc.); y (2) sabía lo que hacía, es decir, tenía pleno control de los acontecimientos. Los documentos de los nuevos archivos accesibles más bien indican lo contrario: Stalin, *básicamente*, creía (en la ideología oficial, en su papel de honrado líder, en la culpa de los acusados, etc.) y *no* controlaba los acontecimientos (los resultados reales de sus propias medidas e intervenciones a menudo lo asombraban)[278]. Lars T. Lih proponía una dolorosa conclusión: «Probablemente el pueblo de la Unión Soviética hubiera corrido mejor suerte si Stalin hubiera sido más cínico de lo que era»[279]. Sin embargo, hay otra forma de interpretar la «creencia» de Stalin: no es que creyese personalmente, sino que *quería creer en el Otro*. El propio Lih señala en esta dirección cuando justifica el asombro de Robert Tucker ante

> todo el dolor y el sufrimiento que entrañó la producción industrial de confesiones durante 1937. Estas confesiones no tenían ningún propósito práctico; pronto se archivaban y se olvidaban. Tucker especula con la posibilidad de que Stalin insistiera en la necesidad de obtenerlas para legar a la posteridad pruebas de que su visión de un mundo repleto de enemigos era esencialmente correcta[280].

Ahora bien, ¿y si interpretamos de forma más literal la afirmación de que las confesiones forzadas «no tenían ningún propósito práctico»? Si en aquella época «se archivaban y se olvidaban», era porque su auténtico destinatario era el «Otro» virtual, el mismo Otro al que hay que recurrir para explicar el famoso episodio de la gran enciclopedia soviética de 1954, nada más producirse la defenestración de Beria. Cuando los suscriptores soviéticos recibieron el volumen correspondiente a la letra B, se incluía, por supuesto, un artículo a doble página sobre Beria, en el que se lo elogiaba como el gran héroe de la Unión Soviética; tras su caída y denuncia por traidor y espía, todos los suscriptores recibieron una carta de la editorial en la que les pedía que cortaran y devolvieran las páginas sobre Beria; a cambio, les enviaron

enseguida una entrada a doble página (con fotos incluidas) del estrecho de Bering, de manera que, al insertarla en el volumen, éste volvía a estar completo, sin que ningún vacío diera testimonio de la repentina reescritura de la Historia… Aquí, el misterio es el de *para quién* se mantenía esa (apariencia de) totalidad, si todos los suscriptores *eran conscientes* de la manipulación (puesto que eran *ellos mismos* quienes la llevaban a cabo). La única respuesta posible, claro está, es que se mantenía para la inocente mirada del Otro. Por eso la estructura del estalinismo es intrínsecamente teológica; por eso el estalinismo trataba tan desesperadamente de mantener las apariencias. Esta solución del enigma nos permite, además, rechazar como falso el dilema de determinar si Stalin era un creyente o un cínico: era las dos cosas al mismo tiempo. Personalmente, él, desde luego, a menudo era consciente de la mentira de la postura oficial; así que, personalmente, era un cínico, pero, al mismo tiempo, era muy sincero en sus intentos de salvaguardar la inocencia y sinceridad del Otro. El nombre moderno para ese Otro que cree (supuestamente) en nuestro lugar es el «pueblo»; cuando le preguntaron a Golda Meir si creía en Dios, contestó: «Creo en el pueblo judío y el pueblo judío cree en Dios». Hay que ser muy precisos en la interpretación de esta frase: no entraña que la mayoría de los judíos crea en Dios (de hecho, el Estado de Israel probablemente sea el país más ateo de todo el planeta, el único en el que una clara mayoría de sus ciudadanos no cree en Dios), sino cierta fetichización del pueblo; aun cuando ningún ciudadano israelí crea, todos presuponen que el «pueblo» cree y dicha presuposición basta para hacerlo actuar como si creyera…

Un estalinista no actúa en nombre de individuos reales, sino del «pueblo», ese Otro virtual que cree aun cuando ningún individuo empírico lo haga. En este sentido, puede combinar su cinismo individual con su sinceridad «objetiva»: no ha de creer en una Causa, sólo cree en el «pueblo supuesto creer»… Eso nos coloca ante la posición subjetiva subyacente del estalinista: la del perverso. Un auténtico político comunista ama a la humanidad, pero, a pesar de ello, lleva a cabo terribles purgas y ejecuciones; actuar así le rompe el corazón, pero no puede hacer otra cosa, ha de cumplir con su Deber para con el Progreso de la Humanidad. En eso consiste la actitud perversa de convertirse en puro instrumento de la Voluntad del Otro: no es mi responsabilidad, no soy yo quien actúa en realidad, soy un mero instrumento de una Necesidad Histórica más alta. Sobre la génesis de esta posición perversa, sería revelador explicar pormenorizadamente la relación que el movimiento bolchevique mantenía con la medicina, con los doctores que velaban por la salud de los líderes. En este sentido, hay tres documentos cruciales.

En primer lugar, están las cartas que Lenin escribió a Gorki en el otoño de 1913[281], en las cuales, muy molesto por el apoyo de Gorki a la ideología humanista de «la construcción de Dios», Lenin insinúa que ha sucumbido a esta desviación a causa de su estado nervioso y le recomienda ir a Suiza y recibir allí el mejor tratamiento médico. En una de sus cartas, tras dejar claro el asombro que le causan las ideas de Gorki, dice: «Querido Alekséi Maksímovich: pero ¿qué está haciendo?

De verdad, es terrible, ¡sencillamente terrible! ¿Por qué hace esto? Es terriblemente doloroso. Suyo, V. I.» y añade un extraño *post scriptum: «P. S.: Cuídese* más en serio, pero de verdad, para que pueda viajar en invierno *sin resfriarse* (cosa peligrosa, en invierno)». Obviamente, a Lenin le preocupa que, aparte de resfriarse, Gorki sufra una enfermedad mucho más grave, de tipo ideológico, como queda claro en la siguiente carta (enviada junto con la anterior): «¿Es posible que yo no lo haya comprendido *bien*? ¿Puede ser que estuviera usted *bromeando* cuando escribió "por el momento"? En cuanto a la "construcción de Dios", ¿cabe la posibilidad de que usted no dijera tal cosa en serio? ¡Caramba, cuídese un poco más! Suyo, *Lenin*». Lo que debería sorprendernos de todo esto es que la raíz de la desviación ideológica se sitúe en una afección corporal (sobreexcitación nerviosa) que precisa de tratamiento médico. ¿No es una suprema ironía que, en el sueño que en 1935 tuvo Trotski, en el cual el difunto Lenin se le aparecía, le diera exactamente el mismo consejo?

> Me preguntaba, preocupado, por mi enfermedad: «Parece que tiene mucha fatiga nerviosa acumulada, debe descansar…». Le respondía que siempre me había recuperado rápidamente de la fatiga, gracias a mi *Schwungkraft* nativo, pero que, en esta ocasión, el problema parecía deberse a procesos más profundos […]. «En ese caso debería consultar *en serio* (subrayó la palabra) a los doctores (citó varios nombres)…»[282].

Por tanto, para llevar esta lógica hasta sus últimas consecuencias, es tentador imaginar una escena entre Lenin y Stalin, en el último año de vida de Lenin, tras su ataque y su colapso, en la que, con sus últimas fuerzas, atacase ferozmente a Stalin, y éste, condescendiente, respondiera: «¡Caramba, camarada Lenin! Parece que tiene mucha fatiga acumulada. ¡Debe descansar! ¡Debe consultar a los médicos más en serio!»… Así, Lenin recibiría su propio mensaje en su forma invertida / verdadera, como justo castigo por su error.

En segundo lugar, está el discurso pronunciado por Stalin en el funeral de Lenin («A la muerte de Lenin»), el 26 de enero de 1924, que empieza así:

> Camaradas: nosotros, los comunistas, somos especiales. Estamos hechos de una pasta especial. Formamos el ejército del gran estratega proletario, el ejército del camarada Lenin. Nada hay más alto que el honor de pertenecer a él. Nada hay más alto que el título de miembro del partido fundado y liderado por el camarada Lenin. No todo el mundo puede ser miembro de un partido como éste. No todo el mundo puede soportar las tensiones y tormentas que conlleva ser miembro de este partido[283].

La obsesión de Lenin con el cuerpo del revolucionario, que para él era una mera idiosincrasia, queda aquí, por así decirlo, elevada a concepto: un bolchevique del «cuadro» posee un cuerpo especial, que no es como el de los demás, y, por eso, hay que cuidarlo de manera especial (y, en última instancia, preservarlo en un mausoleo).

En tercer lugar, está el hecho de que la última obsesión paranoide de Stalin fuera la llamada «trama de los médicos»: todos los médicos que lo trataban y los altos mandos soviéticos fueron detenidos y torturados para hacerlos confesar que formaban parte de una conspiración judeoamericana destinada a acabar con el liderazgo

soviético[284]. De nuevo, la continuidad con los dos puntos anteriores resulta clara: el crimen de los médicos no consistía sólo en asesinar a sus pacientes normales y corrientes, sino en acabar con la vida de los cuerpos sagrados de los cuadros revolucionarios.

Así, pues, ¿qué es un «cuadro»? Resulta tentador jugar por un momento al mismo juego que Heidegger y decir que «cuadro» procede del griego antiguo *tetrágonos*, tal como se emplea esta palabra al comienzo de un poema de Simónides del siglo V a. C.: «Es arduo ser un hombre capaz, verdaderamente capaz: con las manos y con los pies tanto como con el cuadrado de la mente [*tetrágonos*], sin falta…». (El vínculo intermedio entre este concepto griego y el comunista es, ni más ni menos, la obra de Kazimir Malévich *Cuadrado negro sobre superficie blanca*: un cuadrado sobre un fondo de color indefinido). Por tanto, para decirlo al modo de Heidegger, la esencia del cuadro es proporcionar un *cadre* (un cuadrado, un marco) para la propia esencia.

Lejos de ser una mera «metáfora», esta idea del cuerpo especial del cuadro se basa en la lógica del «significado objetivo», compartida por Lenin y Stalin: así como los individuos normales y corrientes se ven inmersos en acontecimientos históricos que los superan, ciegos a su auténtico significado, de manera que tienen una «falsa» conciencia, un cuadro revolucionario tiene acceso al significado auténtico («objetivo») de los acontecimientos, es decir, su conciencia es la autoconciencia directa de la propia necesidad histórica. (Esta posición especial le permite criticar a los otros en el consabido estilo de «tal vez tus intenciones sean buenas y tu deseo de ayudar al pueblo sea sincero, pero, a pesar de todo, objetivamente, lo que sostienes entraña, en este preciso momento de la lucha, el apoyo a las fuerzas reaccionarias…». Por decirlo al modo de Hegel, lo que esta posición pasa por alto es que el significado «objetivo» ya está mediado subjetivamente. Por ejemplo, cuando el partido decide cambiar su línea política, la política misma puede cambiar radicalmente de significado «objetivo»: hasta el pacto entre Hitler y Stalin de 1939, el fascismo había sido el principal enemigo, pero si, después del pacto, uno continuaba centrado en la lucha antifascista, servía «objetivamente» a la reacción imperialista). Y el sublime cuerpo del cuadro es el etéreo soporte de esta autoconciencia directa del Sujeto absoluto histórico.

Pese a todo, aquí se da una ruptura crucial entre Lenin y Stalin: Lenin permaneció en ese nivel y reivindicó el acceso al «significado objetivo» de los acontecimientos, pero Stalin dio un –decisivo– paso adelante y *volvió a subjetivar* el significado objetivo. En el universo estalinista no hay, paradójicamente, inocentes, todo el mundo conoce el «significado objetivo» de sus actos, de modo que, en lugar de una conciencia ilusoria, estamos frente a un engaño, a una hipocresía: el «significado objetivo» de tus actos es lo que *de verdad querías* y tus buenas intenciones no son más que una máscara hipócrita. Por otra parte, es imposible reducir a Lenin a esta posición subjetiva de acceso privilegiado al «significado objetivo»: en sus escritos se encuentra otra posición mucho más «abierta», la posición subjetiva de la completa

exposición a la contingencia histórica. Desde esta posición, no hay una «verdadera» línea del partido por descubrir, ningún criterio «objetivo» que la determine: el partido «comete todos los errores posibles» y la «verdadera» línea del partido surge del zigzag de las oscilaciones, es decir, la «necesidad» se va constituyendo con la praxis, surge por la mutua interacción de las decisiones subjetivas.

A los historiadores que tratan de demostrar la continuidad entre la política de Lenin y el estalinismo les gusta centrarse en la figura de Feliks Dzerzhinski, el fundador de la Cheka (llamada más adelante GPU, NKVD, KGB…), la policía secreta bolchevique: casi siempre se lo retrata como lo que Deleuze habría llamado el «precursor oscuro» del estalinismo, en el sentido preciso que Ian Buchanan da a esa expresión: «Los precursores oscuros son esos momentos de un texto que hay que interpretar a la inversa, si no queremos tomar las causas por efectos»[285]. En el marco del desarrollo preestalinista de la Unión Soviética durante el primer decenio tras la Revolución de Octubre, hay que «interpretar a la inversa» a Dzerzhinski, como un viajero que se remontó en el tiempo desde el futuro estalinista, posterior en diez años. Esta interpretación suele adquirir dimensiones verdaderamente fantasmáticas, como en el caso de esos historiadores que subrayan la mirada fría e inexpresiva de Dzerzhinski, supuesta expresión física de su espíritu implacable, privado de todo calor y compasión humanos. Por tanto, no es de extrañar que Occidente recibiera con una mezcla de asombro y escalofrío las noticias de que el gobierno de Putin había decidido volver a colocar la estatua de Dzerzhinski en la plaza que hay delante del tristemente célebre palacio Lubyanka, sede de la temida KGB… Sin embargo, a quienes se aferran a esta imagen heredada les aguardan algunas sorpresas. En *The Philosophy Steamer*, de Lesley Chamberlain –un libro sobre la expulsión de la Unión Soviética del grupo de intelectuales no marxistas más prominentes, en el que se insiste, precisamente, en los estrechos vínculos (si no en la continuidad directa) entre el leninismo y el estalinismo–, se incluye un Apéndice con breves notas biográficas sobre todas las personas de las que se habla. Ésta es la entrada sobre Dzerzhinski:

> FELIKS DZERZHINSKI (1877–1926). Jefe de la Cheka, más adelante GPU, nacido en Polonia, que supervisó las expulsiones. Dzerzhinski se pasó la cuarta parte de su vida –once años– en prisiones zaristas y en el exilio siberiano, incluidos tres años de trabajos forzosos. «Su defensa de los desfavorecidos y los oprimidos, su identificación con ellos» (Legget[286]) fue incuestionable. Dzerzhinski es una figura enigmática[287].

Hay otros muchos detalles que arrojan una luz inesperada sobre esta enigmática figura; sin embargo, lo más importante no es subrayar hasta qué punto los primeros bolcheviques eran «más blandos», «más humanos». No hay que disimular de ningún modo la severidad de su gobierno; lo relevante es que, cuando recurrieron al terror (y lo hicieron a menudo, abiertamente, llamando a la bestia por su nombre, «Terror Rojo»), ese terror era distinto del estalinista. Desde luego, muchos historiadores, aunque dispuestos a conceder tal cosa, insistirían en la existencia de una necesidad

más profunda que llevaría del primero al segundo: ¿no es el paso de la implacable pureza revolucionaria al terror corrupto un lugar común en la historia de las revoluciones? Desde luego, los primeros bolcheviques se habrían quedado impresionados al ver en lo que se convirtió la Unión Soviética en los años treinta (y así se quedaron muchos, despiadadamente exterminados en las grandes purgas); sin embargo, su tragedia consistía en que no podían concebir que el terror estalinista fuera el resultado último de sus propios actos. Lo que necesitaban era su propia versión de la vieja idea oriental «tatvam asi» («eso eres tú»)… Este saber aceptado (el cual –permítaseme decirlo claramente– no se puede desdeñar como anticomunismo barato: tiene su propia lógica y reconoce una grandeza trágica en la vieja guardia bolchevique) es, pese a todo, lo que hay que problematizar. Aquí, la izquierda debería proponer su propia alternativa a las historias derechistas del «y si…», tan en boga: la respuesta a la eterna pregunta de la izquierda, la de qué habría sucedido si Lenin hubiera vivido diez años más con la salud intacta y hubiera logrado deponer a Stalin, no es tan evidente como puede parecer (un liberal diría que básicamente no habría ocurrido *nada*, es decir, nada verdaderamente diferente: el mismo estalinismo, aunque sin sus peores excesos), a pesar de todos los buenos argumentos que se pueden esgrimir en su defensa (¿acaso la propia Rosa Luxemburgo no predijo ya en 1918 el triunfo del estalinismo burocrático?).

Por tanto, aunque está claro que el estalinismo surgió a partir de las condiciones iniciales de la Revolución de Octubre y sus consecuencias inmediatas, no cabe descartar a priori la posibilidad de que, si Lenin hubiera conservado la salud unos años más y hubiera apartado a Stalin, habría ocurrido algo completamente distinto; no, desde luego, la utopía del «socialismo democrático», pero, pese a todo, algo sustancialmente diferente del «socialismo en un solo país» estalinista, resultado de una serie de decisiones económicas y políticas mucho más «pragmáticas» e improvisadas, plenamente consciente de sus propias limitaciones. La desesperada lucha final de Lenin contra el nacionalismo ruso resucitado, su apoyo a los «nacionalistas» georgianos, su visión de una federación mucho más descentralizada, etcétera, no eran meros compromisos tácticos, sino que entrañaban una visión del Estado y de la sociedad completamente incompatible con la perspectiva estalinista.

Ahí reside la importancia de Trotski. Aunque el trotskismo suele funcionar como algo parecido a un obstáculo político–teórico, que impide el análisis autocrítico radical necesitado por la izquierda contemporánea, la figura de Trotski es, sin embargo, crucial, en la medida en que representa un elemento perturbador para la alternativa «o socialismo (social)democrático o totalitarismo estalinista»; en Trotski, en sus escritos y en su práctica revolucionaria durante los primeros años de la Unión Soviética, encontramos el terror revolucionario, el gobierno del partido, etc., pero *de manera diferente* a como los encontramos en el estalinismo. Por tanto, para ser fiel a los auténticos logros de Trotski, hay que disipar los mitos populares sobre un Trotski cálido, democrático, partidario del psicoanálisis, que se mezclaba con artistas

surrealistas y tuvo un romance con Frida Kahlo. Y, de nuevo, concluir que, «aun cuando hubiera ganado Trotski, el resultado final habría sido básicamente el mismo» (o, más aún, afirmar que Trotski está en el origen del estalinismo, es decir, que, desde finales de los años veinte, Stalin se limitó a aplicar y desarrollar medidas concebidas por Trotksi en los años del «comunismo de guerra»[288]), es un error: la historia está abierta, no se puede decir lo que habría pasado si Trotski hubiese ganado. El problema reside en otra parte, en que la actitud de Trotski *hizo imposible que su orientación venciera* en la lucha por el poder del Estado.

La diferencia entre el leninismo de los años veinte y el estalinismo propiamente dicho de los años treinta es discernible incluso en el tipo de humor de los debates internos del partido[289]. En los debates bolcheviques siempre había tiempo para el humor; el propio Lenin dijo en el Undécimo Congreso del Partido, celebrado en 1922, que «los chistes son una cosa muy buena: no podemos dar discursos sin deslizar de vez en cuando un chiste»[290]. A veces, el humor era de trazo grueso, sarcástico, sazonado con toques de una ironía glacial, pero formaba parte del diálogo entre los camaradas del partido: por citar a Hamlet en el Acto III, cuando piensa en ir a ver a su madre, «Le diré venablos, pero sin herirla». Por otro lado, el humor y el sarcasmo en los intercambios polémicos eran estrictamente simétricos; por ejemplo, durante el debate entre la mayoría leninista y la oposición obrera en 1921, ambas partes no sólo recurrieron a comentarios sarcásticos e irónicos, sino que también replicaron del mismo modo a los comentarios de sus oponentes, dándoles la vuelta, extrapolándolos hasta volverlos ridículos, etc. Sin embargo, en los años treinta predominaba una forma de sarcasmo mucho más cruel, que la propia prensa soviética llamó «la risa de los vencedores»: consistía en divertirse y burlarse de las ridículas excusas de las víctimas impotentes y humilladas, que trataban de convencer a los demás de su honradez. Los ejemplos abundan: Vishinski, el fiscal, gritó a Kamenev y Zinoviev durante la famosa farsa judicial: «¡ Acaben de una vez con esta comedia bufa!». Cuando Smirnov, acusado en el mismo juicio, negó que fuera un terrorista, recibió esta respuesta: «Qué cómico resulta su lamentable intento de escurrir el bulto». En este mismo sentido, el carácter kafkiano de la sobrecogedora risa que estalló entre el público durante el último discurso de Bujarin ante el Comité Central, el 23 de febrero de 1937, radica en la radical disonancia entre la absoluta seriedad del orador (que está hablando acerca de su posible suicidio, de por qué no debería cometerlo –con ello, podría dañar al partido–, pero también de que podría seguir con la huelga de hambre hasta morir) y la reacción de los miembros del Comité Central:

> BUJARIN.— No me pegaré un tiro, porque la gente diría que me maté para perjudicar al partido, pero, si muero, por ejemplo, de una enfermedad, ¿qué perderéis con ello? (*Risas*).
> VOCES.— ¡Chantajista!
> VOROSHILOV.— ¡Sinvergüenza! ¡Cierra la boca! ¡Miserable! ¡Cómo te atreves a hablar así!
> BUJARIN.— Pero tenéis que comprenderme… seguir viviendo es para mí muy duro.
> STALIN.— ¡Como si fuera fácil para nosotros!
> VOROSHILOV.— ¿Lo habéis oído? ¡«No me dispararé, pero moriré», dice!

BUJARIN.— Para vosotros es muy fácil hablar de mí. ¿Qué perderéis vosotros, al fin y al cabo? Bueno, si fuera un saboteador, un hijo de perra, ¿por qué iba a refrenarme? Sólo describo lo que se me pasa por la cabeza, lo que estoy padeciendo. Si tal cosa entraña un daño político, por pequeño que sea, entonces no hay nada más que hablar, haré lo que me digáis. (Risas). ¿Por qué os reís? Todo esto no tiene absolutamente nada de divertido[291]…

La misma risa siniestra aparece en otras partes:

BUJARIN.— Declaren lo que declaren contra mí, no es cierto. (*Risas, bullicio en la sala*). ¿Por qué os reís? Todo esto no tiene nada de divertido[292].

¿No tenemos aquí, representada en la vida real, la siniestra lógica del primer interrogatorio de Josef K. en *El proceso*?

«Bueno», dijo el juez, hojeó el cuaderno y se dirigió a K. en tono afirmativo: «¿Es usted pintor de brocha gorda?» «No», dijo K. «Soy apoderado general de un banco importante». A esa respuesta siguieron en el bando situado abajo a la derecha unas carcajadas tan cordiales que K. tuvo que reírse también. La gente apoyaba las manos en las rodillas y se agitaba como si tuviera un fuerte acceso de tos[293].

Desde luego, en un universo así, ni siquiera tiene cabida el derecho más formal y vacío de la subjetividad, en el que Bujarin continúa insistiendo:

BUJARIN.— […] He confesado que entre 1930 y 1932 cometí muchos pecados políticos. He llegado a ser consciente de ello. Pero, con la misma contundencia con la que confieso mi verdadera culpa, con la misma contundencia niego la culpa de la que se me acusa y la negaré siempre. Y no sólo porque tenga relevancia para mí, sino porque creo que nadie, en ninguna circunstancia, debe asumir una responsabilidad que no le corresponda, sobre todo cuando el Partido no lo necesita, cuando el país no lo necesita, cuando yo no lo necesito. (*Ruido en la sala, risas.*) […].

Toda la tragedia de mi situación radica en eso, en que ese tal Piakatov y otros como él han envenenado el ambiente hasta el punto de que ya nadie cree en los sentimientos humanos, en las emociones, en los impulsos del corazón, en las lágrimas. (*Risas*). Numerosas manifestaciones del sentimiento humano, que antes representaban una forma de prueba –y nada había de vergonzoso en ello–, han perdido hoy su fuerza y validez.

KAGANOVICH.— ¡Has jugado demasiado a dos bandas!

BUJARIN.— Camaradas, permitidme decir lo siguiente en relación con lo que ocurrió…

JLOPLIANKIN.— ¡Ya es hora de que te metan entre rejas!

BUJARIN.— ¿Qué?

JLOPLANIKN.— ¡Tendrían que haberlo hecho hace mucho!

BUJARIN.— Pues, adelante, metedme entre rejas. ¿Así que pensáis que, si gritáis «¡Que le metan entre rejas!», yo hablaré de forma distinta? No, eso no ocurrirá[294].

Es fácil ver que la transformación del humor depende del paso de la idea leninista del «significado objetivo» de los propios actos a su resubjetivación estalinista: como, en el universo estalinista, a la postre no hay inocentes y todo el mundo conoce el «significado objetivo» de sus actos, el desacuerdo con la línea oficial del partido sólo puede ser el resultado de la hipocresía y el engaño directos. Lo más sorprendente es la disposición de los comunistas occidentales a considerar esa hipocresía como una auténtica característica psicológica del acusado. En una carta dirigida a Benjamín en 1938, Adorno informa de una conversación que había tenido con Hanns Eisler en

Nueva York:

> Escuché con no poca paciencia su débil defensa de los juicios de Moscú y con considerable repugnancia el chiste que hizo sobre el asesinato de Bujarin. Me dijo que lo había conocido en Moscú y que tenía tan mala conciencia, que ya ni siquiera podía mirar a Eisler a los ojos[295].

La ceguera psicológica de Eisler es pasmosa: malinterpreta el terror de Bujarin –temeroso de entablar contacto con extranjeros, sabedor de que lo vigilan y de que pronto lo detendrán– como un sentimiento de culpa.

Shostakóvich en Casablanca

Aunque, desde luego, la posición perversa de instrumento del Otro quedaba reservada a los miembros de la *nomenklatura*, los ciudadanos soviéticos normales y corrientes no sólo disponían de la mera posibilidad de elegir entre ser creyentes o no creyentes; la escisión que caracterizaba su posición subjetiva predominante era de otra naturaleza. Recuérdese el debate sobre el verdadero mensaje de la obra de Shostakóvich que hasta hace poco se desarrolló en los círculos musicales: ¿cuál era la verdadera postura del compositor en esta relación (obviamente tortuosa) con el comunismo? Hay dos posiciones contrapuestas: la de que, a pesar de todas sus (evidentes) dudas y oscilaciones, Shostakóvich fue un compositor soviético fiel, y la de que, en realidad, Shostakóvich fue un disidente secreto, cuya música presenta «desafíos disimulados o en clave al propio sistema político que fingía apoyar». En el segundo caso, quedamos presos de una locura interpretativa en la que cada rasgo se puede interpretar como un signo de lo contrario: «Si uno se lamenta de que el final "triunfante" de la Sinfonía "Leningrado" es banal, te dirán: "¡ Ah, pero es que *pretendía* ser banal!". Lo importante era el mensaje transmitido»[296]. Así, pues, sólo una fina línea de reflexividad separa las dos interpretaciones: si la banalidad es autoevidente, si está concebida para que resulte banal, entonces se anula a sí misma y se convierte en ironía… Por consiguiente, ¿dónde radica la verdad? Por mi parte, propongo una «síntesis» hegeliana de estas perspectivas opuestas, aunque una síntesis con un giro inusual: ¿y si lo que hace que la música de Shostakóvich sea «estalinista», parte del universo soviético, sea *su propia distancia ante ella*?} ¿Y si la distancia ante el universo ideológico oficial, lejos de socavarlo, era un *componente esencial de su funcionamiento*? Tal vez la mejor expresión de la actitud que, en su fuero interno, albergaba Shostakóvich de forma espontánea ante la política se encuentra en este comentario que hizo a un amigo: «¿No te parece que la historia es una auténtica puta?»[297]. Esta desconfianza generalizada ante toda clase de política (que también está en la base de su distancia ante disidentes como Solzhenitsin) hizo que la supervivencia de Shostakóvich fuese mucho más fácil[298]. Esta idea crucial nos obliga a matizar de forma muy concreta el argumento al uso sobre la «disidencia» de Shostakóvich:

> Incluso los escritores más «oficiales» […] solían mostrarse escépticos en privado ante el régimen soviético y se sabía que formaban parte de la cultura disidente. De hecho, es raro encontrar autores rusos bajo el gobierno soviético que, aunque contaran con el respaldo oficial o fueran ostensiblemente conformistas, no expresaran, en un momento dado, una visión crítica sobre la «realidad soviética». […] Shostakóvich se mostró también […] excepcionalmente activo a la hora de fomentar los valores de la disidencia con su obra (empresa considerablemente protegida por la capacidad de la disidencia no verbal para negar su propósito), pero en ningún caso cabe decir que fuera el único que mantenía en privado una mirada crítica ante la vida soviética y que, al mismo tiempo, daba –como era necesario– una impresión pública contraria de conformismo[299].

Así, pues, ¿por qué Stalin no liquidó a Shostakóvich (y a muchas otras figuras de primer rango, como Ajmátova o Pasternak, cuyas ideas eran «claramente» disidentes?). «En el caso de los poetas, la superstición de Stalin parece que tuvo algo que ver, pero el principal motivo es que no se podía "liquidar" a las grandes figuras sin causar un estallido en el extranjero…»[300]; no parece que una argumentación en la que se llega al punto de mencionar el carácter supersticioso de Stalin cuente con demasiado peso… ¿No resulta mucho más fácil y lógico admitir que *el hiato entre la lealtad «pública» al régimen y la disidencia «privada» formaba parte de la propia identidad del sujeto estalinista*? Si algo hay que aprender del funcionamiento de la ideología estalinista, es que las *apariencias (públicas) importan*, motivo por el que hay que reservar *exclusivamente* la categoría de «disidencia» a su manifestación pública: los *únicos* «disidentes» fueron quienes alteraron el perfecto funcionamiento del discurso público y dijeron públicamente –de uno u otro modo– lo que todo el mundo sabía ya en privado.

¿Era, sin embargo, esa posición subjetiva la única posible (si se quería sobrevivir, claro está…)? El destino de Sergéi Prokófiev, la otra gran figura de la música soviética, siguió un camino radicalmente diferente. En sus (discutidas) memorias, Dmitri Shostakóvich desdeñaba a Sergéi Prokófiev, su gran competidor, por negarse a tomar en serio los horrores de la Historia y desempeñar, en cambio, el papel de «graciosillo». No obstante –por poner un solo ejemplo palmario–, en la primera sonata para violín de Prokófiev (opus 80) se pone claramente de manifiesto el reverso de la (tristemente) célebre «ironía» de Prokófiev:

> A lo largo de sus cuatro movimientos […] se siente la fuerte resaca de una lucha. Sin embargo, no es la lucha de una obra contra algo ajeno a ella, sino, más bien, la lucha contra algo que está en su interior, sin manifestar, que trata desesperadamente de estallar, pero que se ve siempre «bloqueado» por la forma y el lenguaje externos, reales, de la pieza. Este bloqueo de «lo que hay dentro» […] tiene que ver con la frustración de un deseo de lograr una catarsis que conduzca a un estado supremamente positivo, en el que el significado –musical y supramusical– sea transparente y no quepa ironizar sobre él: en suma, un ámbito de «pureza» espiritual[301].

Aquí paga Prokófiev el precio de su postura irónica; pasajes como éstos atestiguan su integridad artística: esta postura irónica, lejos de poner de manifiesto una vana superioridad intelectual, son el reverso falsamente brillante del *fracaso de la continua lucha de Prokófiev para sacar a la luz la «Cosa del espacio interior» (ese*

«lo que hay dentro»). La alegría «superficial» de algunas obras de Prokófiev (como su popular primera sinfonía) meramente señala, de forma negativa, que Prokófiev es el antiMozart por antonomasia, algo así como un Beethoven cuya «lucha titánica» acabó en una derrota: si Mozart fue *el* genio musical por antonomasia, tal vez el último compositor con el que la Cosa musical se transpuso en notas musicales de manera espontánea, y si en Beethoven una pieza sólo alcanzaba su forma definitiva tras una larga lucha heroica con el material musical, las grandes obras de Prokófiev son monumentos a la derrota sufrida en esa lucha[302].

Shostakóvich jamás alcanzó el nivel de ese fracaso inmanente. La única obra suya que se puede comparar con la primera sonata para violín por la intensidad excepcional de su compromiso subjetivo es, por supuesto, el octavo cuarteto de cuerda, y la diferencia entre ambas piezas es llamativa. Al margen de la angustia subjetiva apreciable bajo la superficie del cuarteto, su expresión musical fluye sin trabas y de ella brota una impresión emotiva fácil de reconocer; tal vez la vida y la experiencia subjetiva de Shostakóvich estuvieran llenas de frustraciones, marcadas por depresiones y compromisos terribles y degradantes, pero ese bloqueo no afecta a su expresión musical. Sin embargo, en la sonata de Prokófiev nos encontramos ante un bloqueo de la propia expresión musical mucho más inmanente y radical: el fracaso trágico es en ella el fracaso de la propia forma y en ese fracaso se trasluce la verdad interna ausente en Shostakóvich.

En sus últimos quince años de vida, Prokófiev fue víctima del Superyó estalinista en estado puro: hiciera lo que hiciera, estaba mal. Cuando se aferró a sus raíces, las de la modernidad, se lo acusó de «formalismo antipopular» y decadencia burguesa. Cuando, en consecuencia, trató de doblar la cerviz y cedió a la presión en su tristemente célebre *Cantata para el Vigésimo Aniversario de la Revolución de Octubre*, empleando textos de Marx, Lenin y Stalin, a la obra se la criticó por ser «una vulgaridad y una desviación izquierdista» (es decir, por deslizar a Marx y a Lenin en ella). Desesperado por aportar algo –lo que fuera– al vigésimo aniversario, mezcló a toda prisa un mejunje de melodías populares e himnos del partido titulado *Cantos de Nuestros Días*, a la que se criticó por su «grisura y falta de personalidad», definición absolutamente cierta.

> A esas alturas, Prokófiev debía de sentirse terriblemente desconcertado. Si escribía como un idiota, era un izquierdista desviado y sin personalidad; si escribía como Prokófiev, era un formalista y un mercenario. O personal o falto de personalidad […] aquello no parecía tener ni ton ni son, y, desde luego, no lo tenía[303].

Sin embargo, definitivamente *había* «ton y son»: el ton y el son del Superyó estalinista, a cuyos ojos siempre se es culpable… Ahora bien, el problema era más profundo: la paradoja del estilo de la última parte de la obra de Prokófiev era que la lógica de su desarrollo musical inmanente, que le había conducido desde el patetismo expresionista hasta la «nueva simplicidad», guardaba una extraña relación con las

demandas oficial de crear música fácil de oír y accesible al común soviético.

En el caso de Prokófiev, como en el de Shostakóvich, el motivo por el que los críticos buscaban desesperados la prueba última de su disidencia secreta era el de eludir una verdad sumamente embarazosa: sus obras hoy más populares en Occidente coinciden en un grado sorprendente con las que recibieron el mayor apoyo oficial (y no sólo popular) por parte del régimen: las sinfonías quinta, séptima y undécima de Shostakóvich, *Pedro y el lobo* y el ballet *Romeo y Julieta* de Prokófiev. ¡Incluso entre la música de cámara de Shostakóvich la obra más popular es el quinteto con piano, que obtuvo el premio Stalin en 1940! ¿Cómo es posible? En este punto interviene la hermenéutica de la disidencia para mostrar la escapatoria. ¿Que la *Quinta Sinfonía* de Shostakóvich es también la sinfonía de todo el siglo XX más interpretada en Occidente? Ha de ser porque el triunfal último movimiento es irónico, ¡una burla del triunfalismo estalinista! ¿La duradera popularidad de la *Séptima Sinfonía* (la *Leningrado*)? Ha de ser que la marcha brutal e inexorable del primer movimiento «en realidad» no se refiere a la conquista alemana de Rusia en 1941, ¡sino a la conquista comunista de Rusia! ¿Un éxito la *Undécima Sinfonía* («1905»)? Enseguida hay que confirmar que 1905 era sólo un pretexto, ¡la explosión revolucionaria se refiere «en realidad» a la Hungría de 1956!… ¿Y qué hay de las sinfonías de Shostakóvich inaceptables para el poder, como la decimotercera (*Babi–Yar*) y la última, la decimoquinta? La respuesta es evidente: en una muestra suprema de ironía, la decimotercera causó tal revuelo en el estreno justa y únicamente a causa de las circunstancias políticas, que la convirtieron en un acto de resistencia política, pero no por su calidad artística. Hoy en día son obras respetadas y admiradas, pero no amadas.

El texto publicitario de una reciente grabación del primer Concierto para Violín de Shostakóvich interpretado por Leila Josefowicz dice que la intérprete «rinde homenaje a las luchas que Shostakóvich hubo de afrontar bajo el régimen de Stalin». La patente absurdidad de esta afirmación confirma la tesis de Michael Tanner: «Prácticamente no hay otro compositor en el que la mezcla de vida y obra haya alcanzado una categoría tan ortodoxa»[304]. Tanner tiene toda la razón cuando señala que los interminables debates sobre cómo hay que interpretar algunos movimientos de las sinfonías, si como una muestra de patetismo real o de subversión irónica, o sobre qué finales victoriosos tratan de hacer que las victorias sean pírricas, «nos dicen, de hecho, lo que la música no logra alcanzar». No hay mayor muestra del fracaso artístico de Shostakóvich que la búsqueda obsesiva de un documento privado (extraartístico) que pruebe su anticomunismo de una vez por todas. Por eso, en las ambigüedades en las que no reverbera el trasfondo del compromiso político, la música de Shostakóvich es, simplemente, «un enigma sin interés», como las referencias a Rossini y Wagner de la última sinfonía: no ocultan un significado más profundo, el «enigma» es musicalmente plano. Lo irónico es que la propia búsqueda de una «prueba irrefutable» extramusical demuestra el acierto de la acusación

estalinista contra el carácter «formalista» de la música de Shostakóvich, no, claro está, en el sentido en que la formulaban Zhdanov *et consortes*, sino en el de que su música es neutral en relación con los compromisos sociales (motivo por el que hay que buscar signos extramusicales para adherírselos).

Así, pues, ¿y si interpretamos las sinfonías populares de Shostakóvich tal como podríamos interpretar uno de los grandes clásicos de Hollywood? En la famosa y breve escena que se ve a los tres cuartos de *Casablanca*,[305], Ilsa Lund (Ingrid Bergman) va al cuarto de Rick Blaine (Humphrey Bogart) para tratar de obtener los visados que les permitirán a ella y a su marido, Víctor Laszlo, escapar de Casablanca a Portugal y, desde allí, a América. Rick se niega a conseguírselos, así que ella saca una pistola y lo amenaza. Él le dice: «Vamos, dispara. Me harás un favor». Ella se viene abajo y, entre lágrimas, empieza a contarle por qué lo abandonó en París. Cuando ella dice: «Si supieras cuánto te amaba, cuanto te amo todavía», se abrazan en un primer plano. La secuencia se funde con un plano de tres segundos y medio de la torre de control del aeropuerto, de noche, mientras gira el reflector, y luego vuelve a fundirse con un plano tomado desde el exterior de la ventana del cuarto de Rick, por la que éste mira mientras se fuma un cigarrillo. Rick se da la vuelta y dice: «Y, ¿entonces?». Ella reanuda su historia…

Desde luego, la pregunta que inmediatamente se plantea es la siguiente: ¿qué ha ocurrido *en medio*, durante el plano de tres segundos y medio del aeropuerto? ¿Lo han hecho o no? Maltby tiene razón al subrayar que, en este punto, la película no sólo es ambigua, sino que produce dos significados muy claros, pero mutuamente excluyentes, el de que lo han hecho y el de que no lo han hecho; es decir, la película ofrece señales evidentes de que lo han hecho y, al mismo tiempo, señales también evidentes de que no pueden haberlo hecho. Por una parte, una serie de elementos codificados señalan que lo han hecho: en especial, el plano de tres segundos y medio de duración representa un periodo mayor de tiempo (el encadenado de la pareja fundida en un abrazo apasionado suele señalar que, a continuación, se produce el coito; el cigarrillo es también un signo habitual de la relajación que lo sigue, por no hablar de la vulgar connotación fálica de la torre); por otra parte, una serie paralela de elementos señala que *no* lo han hecho: en especial, el plano de tres segundos y medio de la torre de control corresponde al tiempo diegético real (la cama que aparece al fondo de la imagen está sin deshacer; la propia conversación parece desarrollarse sin interrupciones, etc.). Aun cuando, en la última conversación entre Rick y Laszlo en el aeropuerto, abordan directamente los acontecimientos de esa noche, sus palabras se pueden interpretar de las dos formas:

RICK.— ¿Dice que sabe todo lo que ha pasado entre Elsa y yo?

VÍCTOR.— Sí.

RICK.— Pues lo que no sabe es que vino ayer a mi habitación, cuando usted… Vino por los visados. ¿No es cierto, Ilsa?

ILSA.— Sí.

RICK.— Trató de conseguirlos por todos los medios y no le salió bien. Intentó convencerme de que

seguía enamorada de mí. Hace tiempo que todo se acabó, pero, para salvarlo a usted, ella fingió que no se había acabado y yo dejé que lo hiciera.

VÍCTOR.— Comprendo.

Bueno, pues *yo* no: ¿le dice Rick a Víctor que hizo el amor con su mujer o que no lo hizo? La solución de Maltby es insistir en que esta escena constituye un caso ejemplar de cómo *Casablanca* «se construye deliberadamente de tal forma, que ofrece diversas fuentes de placer para dos personas sentadas una junto a otra en el cine», es decir, que «atrae tanto al público "inocente" como al "avisado"»[306]. Mientras que, en el nivel superficial de la línea narrativa, el primero puede entender la película como si obedeciera a los más estrictos códigos morales, el segundo encuentra en el filme claves suficientes para crear otra línea narrativa, mucho más atrevida desde el punto de vista de la sexualidad. Esta estrategia es más compleja de lo que puede parecer: precisamente *porque* sabes que estás, por así decirlo, «cubierto» o «absuelto de todo impulso culpable»[307] por el argumento oficial, se te permite entregarte a fantasías impúdicas; sabes que estas fantasías no son «serias», que no cuentan a los ojos del Otro… Así, pues, lo único que matizaríamos a Maltby sería que no necesitamos a *dos* espectadores sentados uno junto a otro: basta con *un solo espectador* dividido en dos.

Para decirlo al modo de Lacan: en el escandaloso plano de tres segundos y medio, lisa y Rick no lo hacen para el Otro, para el orden de la apariencia pública, sino para nuestra impúdica imaginación fantasmática; aquí tenemos la estructura de la transgresión intrínseca en estado puro, es decir, Hollywood necesita *ambos* niveles para funcionar. Para expresarlo con el vocabulario de la teoría discursiva elaborada por Oswald Ducrot, aquí tenemos la oposición entre presuposición y conjetura: la presuposición de un enunciado está directamente respaldada por el Otro, nosotros no somos responsables de ella, mientras que la responsabilidad de la conjetura de un enunciado descansa exclusivamente en las espaldas del lector (o del espectador); el autor del texto siempre puede afirmar: «¡Yo no soy responsable de que los espectadores extraigan conclusiones impúdicas de la textura del filme!». Y, para unir todo esto con el vocabulario psicoanalítico, esta oposición es, claro está, la que se da entre la Ley simbólica (el ideal del Yo) y el obsceno Superyó: en el plano de la Ley simbólica pública no sucede nada, el texto es límpido, mientras que, en otro plano, bombardea al espectador con el mandato del Superyó: «¡Goza!», es decir, da libre curso a tu impúdica imaginación. Para decirlo de otro modo, aquí tenemos un claro ejemplo de la escisión fetichista, de la estructura forcluida del «je sais bien, mais quand meme…»: la propia conciencia de que no lo han hecho da libre curso a nuestra impúdica imaginación; podemos sumirnos en ella, absueltos como estamos de toda culpa, pues, para el Otro, *no* lo han hecho… Y esta doble interpretación no sólo es un compromiso por parte de la Ley, en el sentido de que la Ley simbólica sólo está interesada en mantener las apariencias y nos da libertad para explayarnos con nuestras fantasías, siempre y cuando no traspasen los límites del dominio público, a

saber, siempre y cuando guarden las apariencias: la propia Ley necesita de su obsceno suplemento, se sustenta en él y, por eso, lo produce.

Así, pues, Maltby tiene razón al subrayar que el tristemente célebre Código de Producción de Hollywood de los años treinta y cuarenta no sólo era un código negativo, un código de censura, sino también una codificación y regulación positivas (productivas, como habría dicho Foucault), que generaban el propio exceso cuya plasmación directa impedían. En lo tocante a esto, resulta reveladora una conversación entre Joseph von Sternberg y Breen de la que informa Maltby: cuando Sternberg dijo: «Llegado este punto, los dos protagonistas tienen un breve interludio romántico», Breen lo interrumpió: «Lo que trata de decir es que los dos se revolcaron en el heno. Follaron». Indignado, Sternberg lo interrumpió: «Sr. Breen, me ofende». Breen: «Oh, por el amor de Dios, déjese de estupideces y afronte el problema. Si quiere, podemos ayudarle a hacer una película sobre un adulterio, pero sólo si deja de llamar "interludio romántico" a un buen mete y saca. Porque, a ver, ¿qué hacen esos dos? ¿Se dan un beso y se van a casa?». «No», dijo Sternberg, «copulan». «Bien», aulló Breen, dando un golpe encima de la mesa, «ahora su historia me resulta comprensible». El director acabó el borrador y Breen le dijo cómo tenía que enfocarlo para que pasara el Código[308]. Por consiguiente, para que la prohibición misma funcione como es debido, ha de contar con que, en el plano de la línea narrativa prohibida, las cosas están perfectamente claras: más que prohibir determinados contenidos, el Código de Producción codificaba su articulación en clave.

Volvamos a Shostakóvich. ¿Y si lo mismo pudiera decirse de sus sinfonías más populares? ¿Y si también ellas funcionasen al mismo tiempo en dos niveles, uno público, dirigido a la mirada ideológica gobernante, y otro que transgrede las reglas públicas, pero que, por tanto, constituye su suplemento intrínseco? A partir de lo dicho, podemos apreciar la ambigüedad de estas líneas:

> Desde el ataque estalinista contra su música en 1936, Shostakóvich había desarrollado algo así como una doble lengua en su lenguaje musical: con una complacía a sus amos del Kremlin y con otra satisfacía su propia conciencia moral de artista y ciudadano. Aparentemente, hablaba con voz triunfante, pero, bajo los sonidos rituales del regocijo soviético, había una voz más suave y melancólica, la voz cuidadosamente oculta de la sátira y la disidencia, audible sólo para quienes habían sentido el sufrimiento expresado por su música. Ambas voces son claramente audibles en la *Quinta Sinfonía* de Shostakóvich […] que en su estreno recibió una ovación electrizante de media hora […]. Bajo las interminables fanfarrias del último movimiento, con las que se anunciaba a los cuatro vientos la victoria soviética […] el público debió de sentir la tristeza de esa música […] y respondió a ella como si se tratase de una liberación espiritual[309].

Extraña hermenéutica: ¿una «voz cuidadosamente oculta» claramente percibida por miles de personas? ¿Tan estúpidos eran los censores oficiales? ¿Y si interpretamos la frágil coexistencia de ambos idiomas en el sentido de la ambigüedad inscrita en la escena del encuentro nocturno de *Casablanca*? ¿Y si el rechazo estalinista de las obras propagandísticas e íntimas de Prokofiev era acertado desde sus

propias coordenadas? ¿Y si lo que querían de él era precisamente la coexistencia de los dos niveles, el propagandístico y el íntimo, mientras que él les ofrecía o el primero o el segundo? Tras la Segunda Guerra Mundial, Prokófiev se retiró cada vez más al ámbito de la música de cámara, un ámbito íntimo, en el que podía expresar su propia tristeza. Escribir música «para el cajón» –como habría dicho Shostakóvich–, ¿era un acto de desafío silencioso? Pero, entonces, ¿cómo es que la más conmovedora y desesperada de todas esas obras, la *Sonata para Violin en re mayor*, cuyo obsesivo primer movimiento debe sonar «como el viento en un camposanto», obtuvo el Premio Stalin en 1947? Según Orlando Figes, la concesión del premio se hizo «con propósito irónico», pero ¿ante qué extraña ironía estaríamos entonces[310]?

Permítasenos volver a Shostakóvich. ¿De veras podemos estar tan seguros de que la rimbombante música pública es irónica y de que el tono de confesión íntima es sincero? ¿Y si la ironía fuera objetiva y hubiéramos de interpretar esta música como Marx interpretó la actitud del Partido del Orden en el Parlamento francés tras la revolución de 1858? Recuérdese el chispeante análisis ofrecido por Marx sobre cómo este partido conservador–republicano era la coalición de las dos ramas del regalismo (la orleanista y la legitimista) en el «reino anónimo de la República»[311]. Los diputados parlamentarios del Partido del Orden consideraban su republicanismo una farsa: en los debates parlamentarios, tenían lapsus monárquicos y ridiculizaban a la República para que quedara claro que su auténtico objetivo era la restauración del rey. Sin embargo, no eran conscientes de que se engañaban sobre las verdaderas consecuencias sociales de su gobierno. Sin saberlo, crearon las condiciones del orden republicano burgués que tanto despreciaban (por ejemplo, al garantizar la propiedad privada). Así, pues, no eran monárquicos con máscaras republicanas: aunque así se creían, sus convicciones monárquicas «internas» eran la engañosa fachada que ocultaba su verdadero papel social. En suma, lejos de ser la verdad oculta por su republicanismo público, su sincero regalismo era el soporte fantasmático de su republicanismo real: era la pasión que los alentaba en su actividad. Así, pues, ¿no *fingían que fingían* ser republicanos para ser lo que realmente eran, exactamente como Shostakóvich fingía que fingía ser un comunista fiel?

Aun así, la posición subjetiva de Prokófiev es, en lo tocante a esto, radicalmente distinta de la de Shostakóvich: cabe proponer la tesis de que, a diferencia de Shostakóvich, Prokófiev *no* era realmente un «compositor soviético», aun cuando escribiera más cantatas oficiales en honor de Stalin y su régimen que Shostakóvich. Prokófiev adoptó algo así como una posición protopsicótica de exclusión interna ante el estalinismo: no lo afectaba o lo perturbaba interiormente, es decir, lo trataba sólo como un fastidio externo. De hecho, Prokófiev tenía algo de infantil, como si fuera un niño mimado que se negara a aceptar el lugar que le correspondía en el orden social de las cosas; volvió a la Unión Soviética en 1936, cuando las purgas estalinistas estaban en pleno auge, conduciendo su coche americano de importación, vestido excéntricamente, a la moda de París, y pedía libros y comida de Occidente, haciendo

caso omiso de la locura y la pobreza que lo rodeaba. Por eso, a diferencia de Shostakóvich, nunca «habló» la doble lengua del Superyó estalinista, esa mezcla de acomodación externa y tristeza y amargura internas. Ni siquiera la melancolía y desesperación de su sonata para violín, compuesta en los últimos años de su vida, es una reacción a la opresión estalinista: idénticos tono y estilo se encuentran ya en sus obras prerrevolucionarias. Llegados a este punto, la reacción, tan diferente, de los dos compositores ante los ataques de Zhdanov de 1946–1947 resulta ejemplar: Prokófiev, sencillamente, no comprendió de qué se lo acusaba, no interiorizó la tensión. Cuando, en 1947, lo obligaron a asistir a una reunión de la Unión de Compositores y a oír el discurso de Zhdanov en el que se lo atacaba, lo mismo que a otros compositores soviéticos, llegó borracho, interrumpió el discurso con groseros comentarios en voz alta y se quedó dormido a mitad; fue un milagro que no ocurriera nada, pero así de aceptada estaba su excentricidad.

¿Y Shostakóvich? La popularidad y resonancia pública de su música experimentó un cambio extraño: hace un par de décadas, la mayor parte de los críticos lo desdeñaban por ser un «realista socialista» sin contacto con el verdadero desarrollo de la música moderna; sin embargo, en la actualidad, los grandes representantes de la modernidad en música, como Schoenberg o Webern, se consideran una cosa del pasado a la que se respeta, pero sin prestarle atención, mientras que Shostakóvich se ha convertido, probablemente, en el compositor de música «seria» más popular del siglo xx; se han escrito docenas de libros no sólo sobre su música, sino también sobre su disidencia encubierta. Ahora bien, ¿y si esta popularidad fuera el signo de un no acontecimiento, de la ocultación del auténtico Acontecimiento de la música moderna, y –en dos palabras– formara parte de una vasta contrarrevolución cultural, cuya señal política es la renuncia a la política radical de emancipación y un interés renovado en los derechos humanos y la prevención del sufrimiento?

El carnaval estalinista…

¿Qué supuso para la música de Shostakóvich el trauma de 1935 (la campaña pública contra su «Lady Macbeth» desencadenada por el artículo del *Pravda* titulado «Confusión en lugar de música»)? Tal vez el indicador más claro de la ruptura sea la transformación del papel de los *scherf* en su obra de los años cuarenta y principios de los cincuenta. Los *scherf* anteriores a 1935 aún se pueden considerar la expresión explosiva de una vitalidad, de una *joie de vivre* nuevas, grotescas y agresivas; en ellos hay algo de la fuerza liberadora del carnaval, de la locura del poder creativo que barre alegremente todos los obstáculos y hace caso omiso de todas las jerarquías y reglas establecidas. Sin embargo, a partir de 1935, resulta claro que sus *scherf han* «perdido la inocencia»: su explosiva energía adquiere un carácter brutal, amenazador, y tiene algo de mecánica, como los movimientos forzados de una marioneta. O bien transmiten la energía salvaje de la violencia social, de las matanzas de víctimas

inocentes, o, si son la explosión de la «alegría de vivir», presentan una intención claramente sarcástica o son como el impotente estallido maníaco de la agresividad de la víctima indefensa. El «carnaval» ya no es una experiencia liberadora, sino el destello de la agresión frustrada, reprimida; el «carnaval» de los pogromos racistas y de las violaciones en grupo cometidas por borrachos. (Los casos más sobresalientes son los del segundo y el tercer movimiento de la *Octava Sinfonía*, el famoso segundo movimiento de la Décima –«Retrato de Stalin»– y, entre los cuartetos de cuerda, el tercer movimiento del tercer cuarteto (el cual, actualmente, casi parece la banda sonora que Herrmann compuso para *Psicosis*) y el «furioso» del décimo cuarteto[312]).

¿Significa eso que la experiencia traumática de la condena estalinista ayudó –cosa perturbadora– a Shostakóvich a alcanzar su amarga madurez? ¿No habría seguido siendo sin ella un compositor de la nueva *joie de vivre* soviética que mezclaba jazz y agresivos ritmos modernos? ¿Y si la mezcla de opresivo drama melancólico, por un lado, y destructivas explosiones en los *scherzi*, por otro, no fuera la única respuesta posible a la experiencia del terror estalinista, sino, más bien, una respuesta acorde con el humanismo estalinista, con su reafirmación de la antigua tradición rusa? ¿Y si hubiera otra forma de hacer lo mismo, también prefigurada en esa misma tradición, consistente en superponer el horror y el humor, forma específicamente rusa de representación de lo grotesco, cuyo primer gran representante fue Gógol? ¿Qué es «La nariz», su relato corto más célebre, sobre un burócrata de bajo nivel cuya nariz se independiza y adquiere vida propia, sino una comedia grotesca o una historia de terror? A este respecto, es elocuente la recepción de la «absurda» ópera breve que Shostakóvich compuso en su juventud (1930) a partir del relato de Gógol; se suele interpretar como una sátira o, incluso, como una farsa frenética, pero el propio Shostakóvich dijo que se trataba de una «historia de terror»: «En *La nariz* traté de no hacer ningún chiste. […] Es demasiado cruel». Por tanto, cuando, en el folleto con que se acompañaba el reciente montaje de The Opera Group, se decía que era «la ópera más divertida de la Historia, una versión operística de las películas de los Monty Python», tales palabras deben hacernos recordar el aspecto de pesadilla subyacente en las comedias de los Monty Python. Tal mezcla de terror y humor es propia del universo de los campos de concentración. Así describe Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, la aterradora «selekcja», el examen que determinaba quién sobrevivía en el campo y quién no:

> El *Blockältester* [el prisionero más anciano del barracón] ha cerrado la puerta del *Tagesraum* [la sala de día] que da al dormitorio y ha abierto las otras dos que, del Tagesraum y del dormitorio, dan al exterior. Aquí, delante de las dos puertas, está el árbitro de nuestro destino, que es un suboficial de las SS. Tiene a la derecha al *Blockaltester*, a la izquierda al furriel de la barraca. Cada uno de nosotros, saliendo desnudos del *Tagesraum* al frío aire de octubre, debe dar corriendo los pocos pasos que hay entre las puertas delante de los tres, entregar la ficha al SS y entrar por la puerta del dormitorio. El SS, en la fracción de segundo entre las dos pasadas sucesivas, con una mirada de frente y de espaldas, decide la suerte de cada uno y entrega a su vez la ficha al hombre que está a su derecha o al hombre que está a su izquierda, y esto es la vida o la muerte de cada uno de nosotros. En tres o cuatro minutos, una

barraca de doscientos hombres está «terminada» y, durante la tarde, el campo entero de doce mil hombres[313].

La derecha es la supervivencia, la izquierda la cámara de gas. ¿No hay algo verdaderamente *cómico* en esto, en el ridículo espectáculo de tratar de parecer fuerte y saludable, de atraer por un momento la mirada indiferente del administrador nazi que manda sobre la vida y la muerte? Aquí coinciden la comedia y el horror: imaginemos a los prisioneros practicando, tratando de erguir la cabeza y sacar pecho, caminando a paso rápido, pellizcándose las mejillas para parecer menos pálidos, intercambiando consejos sobre cómo impresionar al tipo de las SS; imaginemos que una tonta confusión de las tarjetas o una falta de atención por parte del hombre de las SS puede decidir el destino de los prisioneros… No es de extrañar, por tanto, que el humor obsceno sea también un indicador crucial de la dimensión carnavalesca del terror estalinista. Recuérdese la aventura vivida por Shostakóvich cuando la KGB lo interrogó en 1937:

Me entregaron un pase [de seguridad] y fui a las oficinas de la NKVD]. Cuando llegué, el investigador se levantó y me saludó. Era muy amable y me pidió que me sentara. Empezó preguntándome por mi salud, mi familia, en qué trabajaba yo… todo tipo de preguntas. Hablaba de una forma muy amable, cordial y educada. Entonces, de repente, me preguntó: «Bueno, dígame. ¿Conoce a Tujashevski?». Dije que sí y él me dijo: «¿Cómo lo conoció?». Así que yo le dije: «En uno de mis conciertos. Tras un concierto, Tujashevski fue a los camerinos para felicitarme. Dijo que le gustaba mi música, que la admiraba. Dijo que, cuando yo fuera a Leningrado, le gustaría verme y hablar conmigo sobre música. Dijo que sería un placer hablar de música conmigo. Dijo que, si yo iba a Moscú, le encantaría verme». «¿Y con qué frecuencia se veían?» «Sólo cuando Tujashevski venía aquí. Solía invitarme a cenar». «¿Quién más estaba a la mesa?» «Sólo su familia. Su familia y algunos allegados». —«¿Y de qué hablaban?» «De música, sobre todo»—. «¿Y de política no?» «No, nunca hablábamos de política. Sabía a qué atenerme». —«Dmitri Dmitrievich, esto es muy serio. *Haga memoria*. Hoy es sábado. Firmaré su pase y podrá irse a casa, pero el lunes a mediodía debe estar aquí. No lo olvide. Esto es muy serio, muy importante». Me di cuenta de que había llegado el final. Aquellos dos días, hasta el lunes, fueron una pesadilla. Le dije a mi mujer que probablemente no volvería a casa. Hasta me preparó una maleta como las que se preparaban a aquéllos a los que se los llevaban. Metió en ella mudas de invierno. Ella sabía que yo no volvería a casa. Al mediodía [del lunes] me presenté en las oficinas y me dirigí a recepción. Allí había un soldado. Le di mi pasaporte [interno]. Le dije que me habían citado. Buscó mi nombre: primera, segunda, tercera lista. Dijo: «¿Quién lo ha citado?». Dije: «El inspector Zakovski». Dijo: «Hoy no podrá verlo, váyase a casa. Nos pondremos en contacto con usted». Me devolvió el pasaporte y volví a casa. Sólo por la tarde me enteré de que habían detenido al inspector[314].

Si alguna vez hubo un carnaval en el que un día se fue rey y al siguiente mendigo, ¡fue ése[315]! Sin embargo, aquí se impone un reproche de sentido común: ¿es que no hay una diferencia fundamental, evidente, entre el auténtico carnaval y las purgas estalinistas? En el primer caso, toda la jerarquía social queda momentáneamente en suspenso, los que están arriba pasan abajo y viceversa, mientras que, en el caso del estalinismo, los cambios de fortuna inesperados e «irracionales» afectan solamente a quienes están sujetos al poder; lejos de estar amenazada, lejos de que su poder quede siquiera simbólicamente en suspenso, la *nomenklatura* comunista emplea los cambios «irracionales» del terror arbitrario para fortalecer su imperio… Sin embargo, hay

momentos de paroxismo en que el terror revolucionario alcanza dimensiones verdaderamente carnavalescas, momentos en los que, como dice el proverbio de la serpiente, el partido gobernante empieza a devorarse, a engullir poco a poco su propia cola. La asombrosa particularidad de que «lo más peligroso fuera estar cerca de los centros de poder» diferencia claramente al estalinismo de los regímenes fascistas. Aquí tenemos los resultados de dos simples años de *yezhovshchina*:

> Fueron asesinados cinco colegas del Politburó de Stalin y 98 de los 130 miembros del Comité Central. En el Comité Central de la República de Ucrania sólo sobrevivieron tres entre 200; 72 de los 93 miembros de la organización Komsomol del Comité Central perecieron. De los 1996 líderes del partido reunidos en el Decimoséptimo Congreso en 1934, se encarceló o asesinó a 1108. En las provincias murieron 319 de los 385 secretarios regionales del partido y 2210 de los 2750 secretarios de distrito[316].

En su análisis de la paranoia del juez alemán Schreber, Freud nos recuerda que lo que solemos considerar locura (el guión paranoico de la conspiración contra el sujeto) en realidad es ya un intento de recuperación: tras el completo hundimiento psicótico, el constructo paranoide es un intento por parte del sujeto de restablecer en su universo algo parecido al orden, un marco de referencia que le permita adquirir cierto «mapa cognitivo». En este mismo sentido, es tentador afirmar que, cuando a finales de 1937 el paranoide discurso estalinista llegó a su apogeo y puso en marcha su propia disolución como vínculo social, la detención y liquidación en 1938 del mismísimo Yezhov, principal verdugo de Stalin en 1937, fue en realidad un intento de recuperación, de estabilización de la descontrolada furia autodestructiva desatada en 1937: la purga de Yezhov fue algo así como una metapurga, la purga de todas las purgas (se lo acusó, precisamente, de asesinar a miles de bolcheviques inocentes en beneficio de potencias extranjeras, acusación –cosa irónica– literalmente cierta: organizó el asesinato de miles de bolcheviques inocentes…). Sin embargo, lo crucial es que, aunque al llegar aquí tocamos los límites de lo social, el nivel en que el propio vínculo sociosimbólico se acerca a su autodestructiva disolución, este exceso fue, sin embargo, el resultado de una dinámica concreta de lucha social, de una serie de alineamientos y realineamientos cambiantes en la propia cima del régimen (Stalin y su círculo íntimo), en la alta *nomenklatura* y en las bases de los miembros del partido:

> Por tanto, en 1933 y 1935 Stalin y el Politburo se unieron con todos los niveles de la élite de la *nomenklatura* para investigar o purgar a unas bases indefensas. Los líderes regionales utilizaron esas purgas para consolidar sus maquinarias y expulsar a la gente «incómoda». Eso, a su vez, dio lugar a otro alineamiento en 1936, en el que Stalin y la *nomenklatura* de Moscú se pusieron del lado de las bases, que se quejaban de la represión de las élites regionales. En 1937 Stalin movilizó abiertamente a las «masas del partido» contra toda la *nomenklatura*; se dio así un paso importante en la destrucción de la élite durante el Gran Terror. Sin embargo, en 1938 el Politburo cambió de alineamiento y reforzó la autoridad de la *nomenklatura* regional como parte de un intento de restaurar el orden en el partido durante el terror[317].

Así, pues, la situación explotó cuando Stalin hizo la arriesgada jugada de apelar

directamente a las propias bases para que articularan una protesta contra el gobierno arbitrario de los jefes locales del partido (jugada similar a la de Mao con la Revolución Cultural); la furia de las bases contra el régimen, incapaz de manifestarse directamente, estalló con tanto más encono contra chivos expiatorios con nombres y apellidos. Como, al mismo tiempo, la alta *nomenklatura* conservaba el poder ejecutor en las propias purgas, se puso en marcha un autodestructivo círculo vicioso, verdaderamente carnavalesco, en el que casi todo el mundo estaba amenazado (por ejemplo, se fusiló a 79 de los 82 secretarios de distrito del partido). Otro aspecto de este círculo vicioso era el de las propias fluctuaciones en las disposiciones de la máxima autoridad sobre la rigurosidad de las purgas: se exigían medidas severas, pero, al mismo tiempo, se advertía contra los excesos, lo que colocaba a los verdugos en una posición insostenible; a la postre, hicieran lo que hicieran, erraban. Si no detenían a un número suficiente de traidores y descubrían un número suficiente de conspiraciones, se los consideraba indulgentes y partidarios de la contrarrevolución; bajo esta presión y para alcanzar la cuota requerida, por así decirlo, tenían que fabricar pruebas e inventar tramas, con lo que se exponían a las críticas de que eran unos saboteadores, de que destruían a miles de comunistas honrados en beneficio de potencias extranjeras… Así, pues, la estrategia de Stalin de dirigirse directamente a las masas del partido, apropiándose de su actitud antiburocrática, presentaba grandes peligros:

> Con ello no sólo se planteaba la amenaza de dejar a la élite política expuesta al escrutinio público, sino también la de desacreditar a todo el régimen bolchevique, del que el propio Stalin formaba parte. […] Por último, en 1937, Stalin rompió todas las reglas del juego –en realidad, lo destruyó por completo– y desató el terror del «todos contra todos»[318].

Es posible discernir con suma precisión la dimensión superyoica de estos acontecimientos: la violencia misma infligida por el Partido Comunista a sus propios miembros da testimonio de la autocontradicción radical del régimen, sobre todo de la circunstancia de que en sus orígenes hubo un proyecto revolucionario «auténtico»; fueron necesarias incesantes purgas no sólo para borrar las huellas de dichos orígenes, sino también a modo de «retorno de lo reprimido», de recordatorio de la radical negatividad que anidaba en el corazón del régimen. Las purgas estalinistas de las altas esferas del partido obedecían a esa traición fundamental: los acusados eran, en efecto, culpables, en la medida en que, como miembros de la nueva *nomenklatura*, habían traicionado la Revolución. Así, pues, el terror estalinista no es sólo la traición de la Revolución, es decir, el intento de borrar las huellas del auténtico pasado revolucionario, sino que, más bien, da testimonio de algo parecido a un «demonio de la perversidad» que obligó al nuevo orden posrevolucionario a (re)inscribir su traición de la Revolución dentro de ella misma, a «reflejarla» o «comentarla» mediante detenciones y muertes arbitrarias que amenazaban a todos los miembros de la *nomenklatura*; como sucede en el psicoanálisis, la confesión estalinista de la culpa

ocultaba la verdadera culpa. (Como todo el mundo sabe, Stalin tuvo la habilidad de reclutar para el NKVD a personas de baja extracción social, capaces de sacar a relucir su odio a la *nomenklatura* deteniendo y torturando a *apparatchiks* veteranos). Esta tensión intrínseca entre la estabilidad del gobierno de la nueva *nomenklatura* y el perverso «retorno de lo reprimido» que aconteció mediante las repetidas purgas de las altas esferas de la *nomenklatura* anida en el meollo del fenómeno estalinista: las purgas son la forma en que la herencia revolucionaria traicionada sobrevive y tortura al régimen. Como ya hemos señalado a propósito de Mao, hay que precisar el papel del líder: estaba al margen de los giros de la fortuna porque no era el Amo tradicional, sino el «Señor del Desgobierno»: el propio agente de la subversión carnavalesca.

Esta autodestructiva dinámica carnavalesca impide caracterizar a la *nomenklatura* como la «Nueva Clase»; como ha observado Andrzej Walicki, la estabilización de la *nomenklatura* en una nueva clase era, paradójicamente, incompatible con el auténtico «totalitarismo» estalinista, y sólo en los años de Brézhnev se produjo

> la consolidación de la *nomenklatura* soviética, que por primera vez en la historia soviética «logró emanciparse de la sumisión a las autoridades superiores» y se constituyó en una privilegiada capa estable, que no sólo disfrutaba de seguridad física (obtenida en tiempos de Jrushchov), sino también laboral, con independencia de los resultados obtenidos; una categoría, en efecto, similar a la de la nueva clase dirigente. […] El punto culminante del totalitarismo fue el periodo de las purgas permanentes, dirigido a la eliminación absoluta no sólo de todas las desviaciones posibles, sino también de grupos de intereses estables, cuya propia existencia podía poner en peligro la pureza ideológica y socavar la estructura monolítica del poder[319].

Cabe extraer otras dos conclusiones paradójicas: a causa de la naturaleza ideológica específica del régimen estalinista (su compromiso nominal con el objetivo de una sociedad comunista justa e igualitaria), el terror y las purgas de la *nomenklatura* no sólo estaban inscritos en su propia naturaleza (la propia existencia de la *nomenklatura* traicionaba sus propósitos manifiestos), sino que también eran la venganza de la propia ideología del régimen contra su *nomenklatura*, la cual *era*, de hecho, culpable de «traicionar al socialismo». Por otra parte, ése es el motivo por el que la plena estabilización de la *nomenklatura* en una nueva clase sólo fue posible cuando sus miembros dejaron de tomarse en serio los objetivos ideológicos del régimen; ése es el papel de la expresión «socialismo realmente existente», surgida en tiempos de Brézhnev: señala que el régimen había renunciado a su concepción comunista y se había limitado a cultivar una pragmática política de fuerza. Esto también confirma –como a menudo se ha señalado– que los años de Jrushchov fueron los últimos en los que la clase dirigente soviética aún estuvo poseída por un genuino entusiasmo histórico –aunque no revolucionario– por su propia misión; después de Jrushchov, nada parecido a su mensaje: «¡Os enterraremos! ¡Vuestros nietos serán comunistas!», resultó ya imaginable.

… en las películas de Sergéi Eisenstein

Junto con *El cuarto mandamiento* de Welles, *El prado de Bezhin* y la tercera parte de *Iván el Terrible*, de Eisenstein, forman parte de las obras maestras malogradas del cine.

La suprema ironía de *El prado de Bezhin* radica en su propio título: procede de un relato breve de Iván Turgénev incluido en los *Esbozos del álbum de un calador*, en el que unos muchachos campesinos hablan acerca de las señales sobrenaturales de la muerte. ¿Qué tiene esto que ver con el argumento de la película, basado en el (tristemente) célebre caso de Pavlik Morozov, sobre un muchacho de un pueblo de campesinos durante los años de la *dekulakización*, a quien su contrarrevolucionario padre asesina porque estaba a favor de las granjas colectivas? Es difícil resistirse a la tentación de repetir la pregunta del espectador perplejo ante ese cuadro en el que se ve a Nadhezda Krupskaya en su oficina, haciendo el amor apasionadamente con un joven miembro del Komsomol, titulado *Lenin en Varsovia*: «¿Dónde está Lenin?». (A lo que el guía responde tranquilamente: «En Varsovia»). ¿Dónde está el prado de Bezhin? Hay ciertas similitudes entre las dos historias, pero no en el plano narrativo explícito, sino en el fantasmático, subyacente, «virtual». También en la película un grupo de muchachos se mide contra el representante terreno de lo sobrenatural, la Iglesia, pero «hablan acerca de las señales sobrenaturales de la muerte» destruyéndola en una orgía carnavalesca[320].

La grandeza de Eisenstein hizo que en sus películas transmitiera el giro en la economía libidinal por el que se pasó del fervor revolucionario leninista al «Termidor» estalinista. Recuérdese la escena eisensteiniana arquetípica, en la que se muestra la orgía exuberante de la destructiva violencia revolucionaria (a la que el propio Eisenstein llamó «una auténtica bacanal destructiva»): cuando, en *Octubre*, los victoriosos revolucionarios entran en las bodegas del Palacio de Invierno, se entregan a una extática orgía en la que destrozan miles de carísimas botellas de vino; en *El prado de Bezhin*, los Pioneros del pueblo entran por la fuerza en la iglesia local y la profanan: la despojan de sus reliquias, se pelean por un icono, se prueban sacrílegamente las vestiduras, se mofan heréticamente de las esculturas… En esta suspensión de la actividad instrumental orientada a un propósito realmente encontramos algo similar al «gasto improductivo» de Bataille: el piadoso deseo de despojar a la revolución de ese exceso no es sino el deseo de una revolución sin revolución. Compárese esto con lo que hace Eisenstein en la segunda parte de *Iván el Terrible*, cuya única escena rodada en color (la penúltima bobina) es la orgía carnavalesca que se desarrolla en el gran salón de la corte, bajtiniano espacio fantasmático en el que las relaciones de poder «normales» están invertidas: aquí, el zar es el esclavo del idiota, al que proclama nuevo zar; Iván proporciona al imbécil de Vladímir todos los distintivos imperiales y, a continuación, se postra humildemente

ante él y le besa la mano. La escena comienza con el obsceno baile y coro de los «*oprichniks*». (El ejército personal de Iván), escenificado de forma completamente «irreal»: una extraña mezcla de estilo hollywoodiense y teatro japonés, un número musical cuya letra relata una extraña historia (se celebra el hacha que corta las cabezas de los enemigos de Iván). La canción describe en primer lugar a un grupo de boyardos en un banquete: «En el medio… las copas doradas pasan… de mano en mano». A continuación, el coro pregunta divertido, nervioso y expectante: «Vamos, vamos, ¿qué ocurre después?». Y el *oprichnik* que hace de solista se inclina, silba y lanza la respuesta: «¡Los golpean con las hachas!». Aquí tenemos el lugar obsceno en que el goce musical se da la mano con la liquidación política. Y, si tenemos en cuenta que la película se rodó en 1944, ¿no confirma tal cosa el carácter carnavalesco de las purgas estalinistas? Una orgía nocturna similar figura en la tercera parte de Iván, que no llegó a rodarse; consúltese el guión[321], donde la obscenidad sacrílega es explícita: Iván y sus *oprichniks* celebran su nocturna juerga etílica como si fuera una misa negra, cubiertos con túnicas monásticas. Ahí radica la auténtica grandeza de Eisenstein, en su capacidad para advertir (y mostrar) el cambio fundamental experimentado por la violencia política, que llevó del liberador estallido («leninista») de una energía destructiva al obsceno reverso («estalinista») de la Ley.

Curiosamente, el gran adversario de Iván en las dos partes de la película no es un hombre, sino una mujer: la anciana y poderosa Eufrosina Staritskaya, tía de Iván, que quiere reemplazarlo por su hijo, el imbécil de Vladímir, para así poder reinar ella. A diferencia de Iván, quien quiere el poder total, pero lo considera una «pesada carga» y lo ejerce como medio para conseguir un fin (la creación de un Estado ruso grande y poderoso), Eufrosina es víctima de una pasión mórbida: para ella, el poder es un fin en sí mismo. El pasaje ya citado de la *Fenomenología del Espíritu* en el que Hegel habla de la idea de feminidad[322] encaja perfectamente con la Ortrud de *Lohengrin*: para Wagner no hay nada más horrible y repulsivo que una mujer que interviene en la vida política impulsada por el deseo de poder. A diferencia de la ambición masculina, la mujer quiere el poder para satisfacer sus estrechos intereses familiares o, peor aún, su capricho personal, incapaz como es de comprender la dimensión universal de la política de Estado. Y, ¿no sucede lo mismo en *Iván el Terrible*? ¿No es Eufrosina el contrapunto necesario de la esposa de Iván, una mujer dócil, completamente dedicada y sometida a su marido, que murió envenenada[323]?

El gesto paradigmático de Iván es el de mostrar horror y arrepentimiento ante el baño de sangre que acaba de desencadenar y, a continuación, con imprevisto gesto reflexivo, abrazar por entero su crueldad y exigir más. En un momento típico de la tercera parte, inspecciona los cadáveres de los boyardos asesinados por sus *oprichniks* y se santigua humildemente. De pronto, se detiene, apunta al suelo, en sus ojos brilla la furia y dice con voz ronca: «¡No son suficientes!». Estos cambios tan impresionantes se reflejan perfectamente en un rasgo de expresión elemental: una y otra vez, lo vemos mirando de frente, con una expresión conmovedora en el rostro,

como si estuviera absorto en una noble misión; de repente, mira suspicazmente a uno y otro lado, con una expresión poco menos que paranoide. Encontramos una variación de ese cambio en el famoso plano de la primera parte, durante la escena de su enfermedad, en que los sacerdotes empiezan a ejecutar, con excesiva precipitación y entusiasmo, los ritos para los moribundos: cubren su cabeza con un gigantesco Libro Sagrado; Iván sostiene una vela ardiendo sobre su pecho y participa en el ritual murmurando plegarias; sin embargo, de repente, saca con gran esfuerzo la cabeza de debajo de la Biblia, mira por toda la habitación, como si tratara desesperadamente de formarse una idea exacta de la situación y, a continuación, agotado, deja caer sobre la almohada la cabeza, cubierta de nuevo por el libro.

Eso nos lleva a una escena que Eisenstein había pensado situar en la *donnée* (el momento culminante desde un punto de vista emocional y dramático) de toda la trilogía. A mitad de la tercera parte, tras el asedio y la destrucción de Novgood, una ciudad que se había rebelado contra su dominio, Iván, desgarrado por las dudas y los escrúpulos, pide un sacerdote: se quiere confesar. Se trata de un extenso primer plano: la cabeza de Iván ocupa la mitad de la pantalla y en la otra mitad vemos colgar la cruz del confesor, mientras Iván enumera los horribles actos que se ha visto forzado a cometer por el bien de la madre patria. De repente, Eustaquio, el confesor, empieza a interesarse excesivamente por los nombres de los asesinados (la cruz empieza a temblar: una idea brillante) y a preguntar, ansioso, para saber si hay otros nombres entre los muertos: «¿Y Felipe? Y… ¿Timoteo? ¿Y Miguel?». Tras tranquilizarlo («¡Los atraparemos!»), Iván de pronto, se queda desconcertado, agarra la cruz de Eustaquio y tira de ella hacia abajo hasta estar frente a frente con su confesor. Entonces, agarra la cadena a la altura del cuello del confesor y empieza a acusarlo con tono amenazador: «¿Y no será que tú también perteneces a esa maldita estirpe?». Al final, explota: «¡Detenedlo! ¡Interrogadlo! ¡Hacedlo hablar!»[324].

Más adelante, en otro punto culminante de la tercera parte, Iván incluye a Dios en esta dialéctica. En la iglesia un monje lee con calma los nombres de los muertos en Nóvgorod; Iván está postrado en el suelo ante un gran retablo del Juicio Final en el que saltan chispas de los ojos del Juez celestial, cuyo lúgubre rostro desborda rabia. Iván reflexiona sobre sus sangrientas acciones y trata de justificarse: «N o es maldad. No es ira. No es crueldad. Es un castigo a la traición. A la traición de la causa común». A continuación, angustiado, se dirige directamente a Dios:

> —¿No dices nada, Zar celestial?
>
> *Espera. No hay respuesta. Airado, como si lanzara un desafío, el Zar terrenal repite, amenazadoramente, al Zar celestial:*
>
> —¿No dices nada, Zar celestial?
>
> *Con un gesto violento y repentino, el Zar terrenal lanza su enjoyado cetro contra el Zar celestial. El cetro se hace pedazos contra la superficie plana*[325].

¿En qué reside exactamente la economía libidinal de este extraño giro? No en que Iván esté, simplemente, desgarrado por un conflicto interno entre sus escrúpulos

éticos y el deber del gobernante que ha de realizar actos crueles por el bien de su comunidad ni en que esté haciendo teatro, fingiendo hipócritamente que padece un tormento moral. Aunque su voluntad de arrepentirse es *completamente sincera*, no se identifica subjetivamente con ella. Habita en la escisión subjetiva introducida por el orden simbólico: quiere el ritual de la confesión, celebrado como un ritual adecuadamente exteriorizado, y juega al juego de la confesión con total sinceridad, mientras que, al mismo tiempo, ocupa la posición de un suspicaz observador externo de todo el espectáculo, continuamente vigilante, para intentar impedir que de repente lo acuchillen por la espalda. Todo lo que desea es que el agente al que apela y del que espera perdón haga su trabajo como corresponde y no se entrometa en la política. En suma, la paranoia de Iván radica en que no puede confiar en el agente a quien está dispuesto a confesar sus pecados; sospecha que este agente (en última instancia, el propio Dios) abriga planes políticos ocultos contra él. Por eso Stalin se apresuró cuando, en la famosa conversación nocturna con Eísenstein, redujo la religiosidad de Iván a un obstáculo moral que le impidió ser implacable y destruir por completo a sus enemigos:

> Iván el Terrible fue extremadamente cruel. Es posible mostrar por qué tuvo que serlo. Uno de sus errores fue el de no liquidar por completo a las cinco grandes familias feudales. Si las hubiera destruido, no habría llegado el Período Tumultuoso.
>
> Cuando ejecutaba a alguien, se arrepentía y rezaba durante mucho tiempo. En esos asuntos, Dios era un estorbo para él. […] Era necesario ser decisivo[326].

Lo que Stalin, a pesar de su brillantez, no comprendió es que el espectáculo del arrepentimiento no era un obstáculo para la eliminación despiadada de los enemigos, sino que, al contrario, ayudaba a formar la espiral autopropulsada de la oscilación incesante entre el asesinato y el arrepentimiento. Esta espiral habría alcanzado su insoportable culminación en la tercera parte de *Iván el Terrible*. En el guión hay una escena que se desarrolla en el gran salón de la corte y en la que Iván lleva a cabo una purga protoestalinista entre sus propios *oprichniks*. Dirigiéndose a éstos, afirma ominosamente que «uno de nosotros ha traicionado la causa por oro», sin nombrar a nadie; continúa: «Entre vosotros hay uno venerable y que goza de la máxima confianza. […] Y ese miserable ha traicionado la confianza que había depositado en él». Todas las miradas siguen a la de Iván y se clavan en la del fiel Alekséi Basmánov, también la dolorida de su hijo Fiódor. A continuación, Iván pregunta: «¿Quién vale lo bastante para cortar una cabeza tan sensata?». Posa la mirada en Fiódor, que tiene la cabeza gacha. Fiódor nota que Iván lo mira y se yergue para mirarlo directamente a los ojos. Con un movimiento poco menos que imperceptible, Iván asiente con la cabeza; Fiódor se levanta de la mesa, se acerca a su padre y se lo lleva fuera.

Fuera, en un rincón oscuro, Alekséi confiesa a su hijo que es culpable, pero le dice que ha acumulado cantidades ingentes de oro para él, Fiódor, y para la familia, con el fin de que «nuestro linaje perviva»; a continuación le implora para que le

prometa que, después de matarlo, conservará todo el oro para sus descendientes; Fiódor lo jura, padre e hijo se besan y éste lo decapita al punto. A continuación, la escena vuelve al gran salón, donde Iván, cada vez más tenso y atormentado, mira hacia la puerta. Ésta, por fin, se abre y Fiódor reaparece, con la cabeza gacha y el pelo pegado a la frente. Levanta la cabeza; Iván clava la mirada en sus ojos.

> Pero la mirada de Fiódor ya es impura; no puede soportar la de Iván. Los labios de Iván se contraen mientras dice, con voz impostada: «No has tenido piedad de tu padre, Fiódor. ¿Por qué vas a tenerla de mí o a defenderme?». Fiódor comprende que el Zar ha adivinado la conversación que ha mantenido con su padre.

Iván ordena: «¡Detenedlo!». Fiódor trata de abalanzarse como un loco contra Iván, pero Staden (un *oprichnik* alemán) lo acuchilla con su daga. «Una sola lágrima se desliza por la barba grisácea del Zar Iván y pende de la punta, como una gota de lluvia en una corona fúnebre. IVÁN.— "Apiádate de mí, Señor, apiádate"». Con su último suspiro, Fiódor avisa a Iván: «¡No confíes en el alemán, mi Zar!…». Iván levanta sus pesados párpados y mira a Staden de hito en hito: «¡Con qué presteza el extranjero acude en defensa del Zar contra sus propios *oprichniks*!». El fiel Maliuta agarra rápidamente con su fuerte mano a Staden por el hombro[327]… Incluso llegado a este punto, continúa la cadena de traición y sospecha: de Alekséi a Fiódor, de Fiódor a Staden… En ambos casos, la sospecha de Iván recae en la propia persona que ha cometido un asesinato para defender al zar.

¿En quién puede confiar Iván, si incluso la pareja de fieles servidores, Alekséi Basmánov y su hijo Fiódor, acaba traicionándolo (robándole y amasando una fortuna para enriquecer y glorificar a su propia familia)? Maliuta Skurátov, el verdugo en quien tiene más confianza y que le es más insobornablemente fiel, se encontró por primera vez con él cuando encabezaba con intenciones asesinas la multitud que irrumpió en la iglesia durante la coronación de Iván. Al final de la tercera parte, Maliuta nombra, por así decirlo, a su sucesor (la persona en la que Iván puede tener absoluta confianza): Peter Volynets, el joven que, al final de la segunda parte, había matado a cuchilladas a Vladímir, pensando que era Iván; es como si Iván sólo pudiera confiar en antiguos traidores.

La diferencia mínima

Es posible imaginar una auténtica tragedia estalinista: el acusado en una farsa judicial (un ex miembro de la *nomenklatura*) se ve obligado a admitir que el injusto castigo que cae sobre él es el resultado de su actividad política anterior y, en este sentido, es un signo de una justicia irónica, es decir, que, en este sentido, realmente *es* «objetivamente culpable». Ahora bien, ¿cabe imaginar a Stalin en una situación similar, reconociendo en la locura de los complots contrarrevolucionarios que por todas parte se ciernen sobre él el resultado de su propia locura? No, por razones

estructurales. Lo que cabe imaginar es un golpe de Estado organizado contra Stalin por la alta *nomenklatura* (por ejemplo, en sus últimos cinco años de vida, cuando todos volvieron a estar amenazados por la paranoia antisemita de Stalin); pero habría sido imposible organizar una farsa judicial contra el propio Stalin en la que se le obligara a confesar que había encabezado una conspiración contra el verdadero socialismo. Lo máximo que habrían podido hacer hubiera sido matarlo discretamente, mientras, al mismo tiempo, lo elevaban a la categoría de intocable Amo muerto. En cierto sentido, eso es lo que *ocurrió* a finales de los años treinta. Nunca hay que perder de vista que la idea de la infalibilidad del papa surgió a finales del siglo XIX no para incrementar su poder, sino para ponerle freno: un papa no puede anular las decisiones de sus predecesores, pues son, por definición, infalibles. Similar paradoja es aplicable a Stalin: su deificación, su elevación a la categoría de Líder supremo e intocable, coincide con la limitación de su poder «real». En el apogeo de las grandes purgas, cuando la espiral de autodestrucción carnavalesca amenazaba con devorar a la alta *nomenklatura, el Politburó* hizo frente a Stalin y lo forzó a compartir su autoridad con él.

La habitual caracterización de los regímenes estalinistas como «socialismo burocrático» es totalmente engañosa y (auto)mistificadora: así es como el propio régimen estalinista entendía sus problemas, la causa de sus fracasos y dificultades; si no había bastantes productos en las tiendas, si las autoridades no respondían a las exigencias del pueblo, etc., ¿había algo más fácil que culpar a la actitud de indiferencia, a la mezquina arrogancia «burocrática»? No es de extrañar que, a partir de finales de los años veinte, Stalin escribiera ataques contra la burocracia, contra las actitudes burocráticas. El «burocratismo» no era más que un efecto del funcionamiento de los regímenes estalinistas y la paradoja reside en que no hay denominación más inapropiada: de lo que los regímenes estalinistas verdaderamente carecían era precisamente de una «burocracia» eficiente (un aparato administrativo despolitizado y competente).

Uno de los argumentos de aquellos que insisten en que la verdadera catástrofe ético–política del siglo XX fue el comunismo, no el fascismo, es el de que en toda la Alemania nazi sólo había 25 000 policías secretos de la Gestapo para controlar a la población, mientras que en la minúscula RDA había 100 000 para controlar a una población mucho menor, clara prueba de la naturaleza mucho más opresiva del régimen comunista. Ahora bien, ¿y si uno interpreta esa circunstancia de una forma diferente? Se necesitaban menos agentes de la Gestapo, porque la población alemana estaba mucho más corrupta moralmente en su apoyo a los nazis (y, por tanto, colaboraba con el régimen) que la de la RDA. ¿Por qué? ¿Por qué la población de la RDA resistió mucho más? La respuesta es paradójica: no sólo es que la gente se limitara a conservar su independencia ética, de modo que el régimen permaneció alienado de la «vida ética sustancial» de la mayoría; al contrario, la resistencia era una indicación del éxito de la ideología dominante. Para resistir al régimen

comunista, la gente echaba mano de la propia ideología oficial, que a menudo contradecía la realidad: verdadera libertad, solidaridad social, auténtica democracia… Nunca hay que perder de vista hasta qué punto la resistencia disidente estaba en deuda con la ideología oficial.

Por esta precisa razón, en la actualidad cabe afirmar que Corea del Norte ya no es un país comunista, ni siquiera en el sentido estalinista: ha cortado todo vínculo con el legado de la Ilustración, cuya idea de universalidad obliga a un régimen a exponer a *todos* los ciudadanos a la propaganda oficial. Shin Dong Hyok, que huyó de una «zona de control total» de Corea del Norte y alcanzó Corea del Sur a través de China, ha informado de que los prisioneros enviados a esas zonas nunca pueden salir de ellas: se los hace trabajar en minas o explotaciones forestales hasta que mueren. Las autoridades ni siquiera se molestan en darles una educación ideológica: a los niños nacidos en esas zonas (y destinados a pasar allí su vida entera) sólo se les enseña lo necesario para bajar a la mina y trabajar en granjas. En el Valle número dos, la parte del campo en la que vivía Shin, había unos mil niños, pero ni un solo libro de texto en la escuela. Los pueblos de toda Corea del Norte están decorados con lemas comunistas y retratos de Kim Jong II. En el Valle número dos sólo había un eslogan grabado en una placa de madera: «¡Todo el mundo debe obedecer las normas!»[328]. Así, pues, aquí tenemos el mecanismo disciplinario en estado puro, despojado de toda justificación ideológica. Se espera que todos los norcoreanos alcen la vista para mirar a su amado líder (cuando unos periodistas occidentales preguntaron a unos pacientes ciegos por qué querían curarse, todos afirmaron que era para poder contemplar a Kim Jong II, a quien todo se lo debían); todos los norcoreanos, excepto aquellos prisioneros que, en esas condiciones de vida, están literalmente reducidos a una categoría subhumana, excluida de la comunidad social.

Llegados a este punto, merece la pena volver al libro de Emst Nolte sobre Heidegger, pues trata seriamente de comprender el nazismo como un proyecto político factible, de recrear «la historia que los nazis contaban sobre ellos mismos», condición *sine qua non* para una crítica efectiva del nazismo; hay que hacer lo mismo con el estalinismo[329]. Nolte formuló también los términos y temas básicos del debate «revisionista», cuyo primer principio es el de «comparar objetivamente» el fascismo y el comunismo: el fascismo, e incluso el nazismo, fue, al fin y al cabo, una reacción a la amenaza comunista y una repetición de sus peores métodos (campos de concentración, liquidación en masa de los enemigos políticos):

> Tal vez los nacionalsocialistas y Hitler llevaran a cabo una acción «asiática» [el Holocausto] sólo porque se consideraban a sí mismos y a los de su especie como víctimas posibles o reales de una acción «asiática» [bolchevique]. ¿No precedió el «Archipiélago Gulag» a Auschwitz?[330].

Pese a ser censurable, el nazismo fue temporalmente lo que apareció tras el comunismo; también fue, en relación con su contenido, una *reacción* excesiva a la amenaza comunista. Por otra parte, todos los horrores del nazismo fueron una mera

copia de los que había cometido el comunismo soviético: el reinado de la policía secreta, los campos de concentración, el terror genocida… La conclusión de Nolte es que el comunismo y el nazismo comparten la misma forma totalitaria y que la diferencia sólo tiene que ver con los agentes empíricos que llenaron los mismos lugares estructurales («judíos» en lugar de «enemigos de clase», etc.). La reacción liberal–izquierdista ante Nolte fue mayoritariamente la de un clamor moralista: Nolte relativiza el nazismo, lo reduce a un eco secundario del Mal Comunista, pero ¿cómo es posible comparar el comunismo, frustrado intento de liberación, con el Mal radical del nazismo? En contraste con este rechazo, hay que reconocer que Nolte tiene razón en lo esencial: sí, el nazismo fue en realidad una reacción a la amenaza comunista; de hecho, sólo sustituyó la lucha de clases por la lucha entre arios y judíos; sin embargo, el problema reside en ese «sólo», que no es, de ningún modo, tan inocente como parece. Aquí estamos ante un desplazamiento (*Verschiebung*) en el sentido freudiano de la palabra: el nazismo desplaza la lucha de clases y la convierte en lucha racial, con lo que impide ver su auténtico lugar. Lo que cambia en el paso del comunismo al nazismo es la forma, y en este cambio de la forma reside la mistificación ideológica nazi: la lucha política queda naturalizada en el conflicto racial, el antagonismo (de clase) intrínseco a la estructura social queda reducido a la invasión de un cuerpo extraño (judío) que perturba la armonía de la comunidad aria. Así, pues, la diferencia entre el fascismo y el comunismo es «ontológico–formal»: no es que –como afirma Nolte– tengamos en ambos casos la misma estructura antagonista, en la que sólo se introduce un elemento positivo diferente en el lugar del enemigo (clase, raza). En el caso de la raza, estamos ante un elemento positivo naturalizado (la supuesta unidad orgánica de la sociedad se ve alterada por la intrusión del cuerpo extraño), mientras que el antagonismo de clase es un elemento absolutamente inherente al campo social; por consiguiente, el fascismo impide ver el antagonismo, lo convierte en un conflicto de términos opuestos positivos[331].

Aquí es donde hay que elegir: la postura liberal «pura» de equidistancia ante el totalitarismo de izquierdas y de derechas (ambos son malos, están basados en la intolerancia ante las diferencias políticas y de otro tipo, en el rechazo de los valores humanistas y democráticos, etc.) es falsa *a priori: hay* que tomar partido y proclamar que una es mucho «peor» que la otra; por este motivo la paulatina «relativización» del fascismo, la idea de que es necesario comparar de forma racional los dos totalitarismos, etc., entraña *siempre* la tesis –implícita o explícita– de que el fascismo era «mejor» que el comunismo, de que fue una reacción comprensible a la amenaza comunista[332].

En una carta (a la que ya me he referido en el capítulo III) dirigida a Herbert Marcuse el 20 de enero de 1948, Heidegger escribió:

> A las graves y legítimas acusaciones que hace usted «contra un régimen que asesinó a millones de judíos…», sólo puedo añadir que, si en lugar de «judíos», hubiera escrito usted «alemanes orientales», cabría decir lo mismo de uno de los aliados, con la diferencia de que todo lo ocurrido desde 1945 es de

conocimiento público, mientras que el sangriento terror de los nazis se mantuvo, de hecho, en secreto y era desconocido para el pueblo alemán[333].

Marcuse tenía toda la razón al replicar que la pequeña diferencia entre expatriar brutalmente a la gente y quemarla en un campo de concentración era la línea que, en aquel momento, separaba a la civilización de la barbarie. No hay que vacilar en dar un paso más allá: la pequeña diferencia entre el gulag estalinista y el campo de aniquilación nazi era también, en aquel momento histórico, la diferencia entre la civilización y la barbarie.

Observemos el comunismo en su faceta más brutal: la deskulakización de los primeros años treinta. El lema de Stalin era: «Hay que liquidar a los kulaks como clase». ¿Qué significa eso? Puede significar muchas cosas –desde quitarles sus propiedades (sus tierras) hasta obligarlos a desplazarse a otras zonas (por ejemplo, de Ucrania a Siberia) o, simplemente, llevarlos a un gulag–, pero *no* significa simplemente matarlos a todos. El objetivo era liquidarlos *como clase,* no como individuos. Aunque cuando se dejó morir de hambre a la población rural (hubo millones de muertos, de nuevo, en Ucrania), el objetivo no era matarlos a todos, sino romperles el espinazo, aplastar brutalmente su resistencia, mostrarles quién mandaba. Aquí radica la diferencia –mínima, pero crucial– respecto de la desjudeización nazi, cuyo objetivo último era aniquilarlos realmente como individuos, hacerlos desaparecer como raza.

Por consiguiente, en este sentido, Ernst Nolte tiene razón: el nazismo *fue* una repetición, una copia del bolchevismo; por emplear palabras de Nietzsche, fue un fenómeno profundamente *re–activo*.

VI

Razones por las que el populismo basta (a veces) en la práctica, pero no en la teoría

Gerald Fitzgerald, ex primer ministro de Irlanda, dijo en cierta ocasión algo que suponía una auténtica inversión hegeliana del lugar común según el cual «Esto puede bastar en la teoría, pero no basta en la práctica»: «Esto puede bastar en la práctica, pero no basta en la teoría». Esta inversión resume perfectamente la ambigua posición de la política populista: aunque a veces cabe respaldarla como parte de un compromiso pragmático a corto plazo, hay que rechazarla críticamente en lo que tiene de más fundamental.

La dimensión positiva del populismo es su suspensión potencial de las reglas democráticas. La democracia –tal como se emplea en la actualidad el término– tiene que ver, por encima de todo, con el legalismo formal: su definición mínima es la adhesión incondicional a cierto conjunto de reglas formales que garantizan que todos los antagonismos se dirimen en el juego agonista. «Democracia» significa que, con independencia de las manipulaciones electorales que se produzcan, todos los agentes políticos respetarán de forma incondicional los resultados. En este sentido, las presidenciales estadounidenses del año 2000 fueron efectivamente «democráticas»: a pesar de la evidente manipulación electoral y la patente falta de sentido de que un par de cientos de voces de Florida decidieran quién sería el presidente, el candidato demócrata aceptó su derrota. En las semanas de incertidumbre que siguieron a las elecciones, Bill Clinton hizo un comentario cáustico y muy apropiado: «El pueblo americano ha hablado, pero no sabemos lo que ha dicho». Habría que tomarse el comentario más en serio de lo que Clinton pretendía: ni siquiera hoy día lo sabemos, tal vez porque detrás del resultado no había ningún «mensaje» sustancial… Jacques–Alain Miller ha demostrado que la democracia entraña al Otro «barrado»[334]; sin embargo, el ejemplo de Florida demuestra que, a pesar de todo, hay un «Otro» que continúa existiendo en la democracia: el «Otro» procedimental de las reglas electorales que se deben acatar, sea cual sea el resultado; es *este* «Otro», esta fe incondicional en las reglas, lo que el populismo (amenaza con) deja(r) en suspenso. Por eso, en el populismo siempre hay algo violento, amenazador, desde el punto de vista liberal: una presión manifiesta o latente, un aviso de que, si hay una

manipulación electoral, la «voluntad del pueblo» tendrá que hallar otra forma de imponerse; aun cuando se respete la legitimación electoral del poder, queda claro que las elecciones desempeñan un papel secundario, que sólo sirven como confirmación de un proceso político cuyo peso sustancial radica en otro lado. Eso es lo que hace que el régimen de Hugo Chávez sea genuinamente populista: aunque quedó legitimado por las elecciones, está claro que su ejercicio del poder se fundamenta en otra dinámica (organización directa de los pobres en las favelas y otros modos de autoorganización local). Ahí radica lo «emocionante» de los regímenes populistas: las reglas democráticas nunca se aceptan por entero, siempre presentan una incertidumbre intrínseca, siempre pesa la posibilidad de que se las vuelva a definir, de que haya «un cambio improcedente a mitad de partido». Hay que apoyar sin reservas este aspecto del populismo; el problema no radica en su carácter «antidemocrático», sino en su dependencia de una idea sustancial del «pueblo»: en el populismo, el «Otro», aunque (potencialmente) suspendido bajo el disfraz del *formalismo* procedimental, vuelve bajo el disfraz del Pueblo como agente *sustancial* de legitimación del poder.

Así, pues, la democracia presenta dos caras elementales e irreductibles: el violento ascenso igualitario de la lógica de los «supernumerarios», de la «parte de ninguna parte», de aquellos que, pese a estar incluidos formalmente en el edificio social, no tienen un lugar determinado en él; y el procedimiento regulado (más o menos) universal por el que se elige a quienes ejercerán el poder. ¿Cómo se relacionan ambas caras entre sí? ¿Y si la democracia en el segundo sentido (el procedimiento regulado de registrar la «voz del pueblo») no fuera, al cabo, sino *una defensa contra sí misma*, contra la democracia en el sentido de la violenta intrusión de la lógica igualitaria que perturba el funcionamiento jerárquico del edificio social, un intento de volver a dar funcionalidad a este exceso, de hacer que forme parte del normal funcionamiento del edificio social?

Sin embargo, no hay que caer en la trampa de oponer estos dos polos como si uno fuera «bueno» y el otro «malo», es decir, no hay que desdeñar el procedimiento democrático institucionalizado por no ser más que una «osificación» de la experiencia democrática primordial. Lo que importa en realidad es justamente el grado en el que tal explosión democrática logra su institucionalización, su traslación al orden social. Las explosiones democráticas no sólo son objetos de fácil recuperación por parte de quienes ocupan el poder, desde que «al día siguiente» la gente despierta a la cruda realidad de las relaciones de poder, vigorizadas con nueva sangre democrática (motivo por el que quienes están en el poder adoran las «explosiones de creatividad» como la de mayo del 68); a menudo, el «osificado» procedimiento democrático al que la mayoría sigue aferrada como a una «letra muerta» es la única defensa que queda contra la avalancha de las pasiones «totalitarias» de la masa.

El problema radica, por tanto, en cómo regular / institucionalizar el violento

impulso democrático igualitario y en cómo impedir que lo engulla la democracia en el segundo sentido del término (procedimiento regulado). Si no hay modo alguno de hacerlo, entonces la democracia «auténtica» no es más que un momentáneo estallido utópico que, a la consabida mañana siguiente, ha de ser normalizado. A este respecto, la dura consecuencia que hay que aceptar es la de que este exceso de la democracia igualitaria en relación con el procedimiento democrático sólo puede «institucionalizarse» bajo la apariencia de su opuesto, el *terror* revolucionario democrático.

Basta en la práctica…

En 2005, los «noes» de Francia y Holanda al proyecto de Constitución Europea fueron casos evidentes de lo que la «teoría francesa» denomina *significante flotante*: un «no» de significados confusos, inconsistentes, sobredeterminados, algo así como un recipiente en el que la defensa de los derechos de los trabajadores coexiste con el racismo, en que la reacción ciega ante una amenaza imaginada y el miedo al cambio coexisten con vagas esperanzas utópicas. Se nos dice que el «no» francés fue en realidad un «no» a muchas otras cosas: al neoliberalismo anglosajón, a Chirac y su gobierno, al influjo de los obreros procedentes de Polonia, que hace que los salarios de los trabajadores franceses bajen, etc. La verdadera lucha se desarrolla ahora: a saber, la lucha por el *significado* de este «no»: ¿quién se apropiará de él? ¿Quién lo plasmará –si es que alguien lo hace– en una visión política coherente que sirva de recambio?

Si hay una interpretación predominante del «no», es una nueva variación del viejo lema de Clinton: «¡Se trata de la economía, idiota!»; supuestamente, el «no» fue una reacción al letargo económico de una Europa rezagada en relación con nuevos bloques de poder económico en ascenso, atrapada por una inercia económica, social e ideológico–política, *pero*, paradójicamente, fue una reacción inapropiada, *beneficiosa para* esta propia inercia de europeos privilegiados, de quienes querían aferrarse a los viejos privilegios del Estado de bienestar. Fue la reacción de la «vieja Europa», desatada por el miedo ante cualquier cambio real, por el rechazo de las incertidumbres del Mundo Feliz de la modernización globalizadora[335]. No es de extrañar que la reacción de la Europa «oficial» fuera casi de pánico ante las pasiones peligrosas, «irracionales», racistas e aislacionistas que sustentaban el «no», ante un rechazo provinciano de la apertura y del multiculturalismo liberal. Se suelen oír quejas sobre la apatía cada vez mayor de los votantes, sobre el declive de la participación popular en la política, de manera que los liberales, preocupados, no paran de hablar de la necesidad de movilizar a la gente mediante iniciativas de la sociedad civil, de hacer que participe más en la vida política. Sin embargo, cuando la gente despierta de su letargo apolítico, suele ser por medio de una revuelta populista de derechas; no es de extrañar que muchos tecnócratas liberales ilustrados se

pregunten entonces si la anterior forma de «apatía» no era, en el fondo, una bendición.

En este punto, hay que tomar conciencia de que hasta esos elementos que aparecen como puro racismo de derechas no son, en realidad, más que una versión desplazada de las protestas de la clase obrera: desde luego, la exigencia de poner fin a la inmigración de los trabajadores extranjeros, que suponen una amenaza para el empleo, es una forma de racismo; sin embargo, no hay que perder de vista que el influjo de los trabajadores inmigrantes llegados de los países poscomunistas no es una consecuencia de la tolerancia multicultural, sino *parte* de la estrategia del capital para tener bajo control las exigencias de los obreros; por eso, en los Estados Unidos, Bush hizo más por la legalización de los inmigrantes ilegales mexicanos que los demócratas, atrapados por las presiones de los sindicatos. Por tanto, irónicamente, el populismo racista de derechas constituye hoy el mejor argumento de que la «lucha de clases», lejos de estar «obsoleta», sigue viva; la lección que la izquierda debería extraer de ello es que no hay que cometer el error simétrico al de la mistificación / el desplazamiento racista y populista del odio a los extranjeros y «tirar al niño con el agua sucia», es decir, oponer simplemente el racismo populista contra los inmigrantes a la apertura multicultural, borrando su contenido de clase desplazado; la mera insistencia en la tolerancia, por benévola que pretenda ser, constituye la forma más pérfida de la lucha de clases antiproletaria…

En lo que a esto respecta, la reacción de los políticos alemanes tradicionales a la formación en las elecciones de 2005 del nuevo Linkspartei (coalición formada por el PDS de la Alemania del Este y algunos disidentes izquierdistas del SPD) resulta sintomática; el propio Joschka Fischer alcanzó uno de los puntos más bajos de su carrera cuando llamó a Oskar Lafontaine «un Haider alemán» (y todo porque Lafontaine protestó por la importación de mano de obra barata procedente de los países del Este para bajar los salarios de los trabajadores alemanes). El pánico y la exageración con hipocresía de Eslovenia y otros países del Este, que se comportaron como si fueran los últimos miembros de un club selecto que, tras acogerlos a ellos, debiera impedir la entrada de cualquier otra nación. Acusaban a Francia de racismo, pero ellos mismos se oponían a la entrada de Turquía… que la clase política (y hasta la cultural) reaccionó cuando Lafontaine habló de «trabajadores extranjeros» o cuando el secretario del SPD llamó «langostas» a los especuladores financieros resultan sintomáticos; es como si se hubiera estado ante un auténtico renacimiento neonazi. Esta absoluta ceguera política, esta pérdida de la propia capacidad de distinguir a la izquierda de la derecha, traiciona el pánico que produce la politización en cuanto tal. El desprecio automático de cualquier iniciativa encaminada a defender ideas al margen de las coordenadas postpolíticas establecidas, tachada al punto de «demagogia populista», es, hasta el momento, la prueba más clara de que, efectivamente, vivimos bajo un nuevo *Denkverbot*[336].

No sólo es que, en la actualidad, el dominio de la política esté polarizado entre la

administración postpolítica y la politización populista; fenómenos como el de Berlusconi demuestran que los dos opuestos incluso pueden coexistir en el mismo partido: ¿no constituye el movimiento de Berlusconi, Forza Italia!, un caso de populismo posmoderno, es decir, de un gobierno mediático–administrativo que se autolegitima en términos populistas? ¿Y no cabe decir lo mismo, hasta cierto punto, del gobierno del Nuevo Laborismo en el Reino Unido, o del gobierno de Bush en los Estados Unidos? Dicho de otro modo, ¿no está reemplazando paulatinamente el populismo a la tolerancia multicultural como el suplemento ideológico «espontáneo» de la administración postpolítica, como su «pseudomaterialización», como su plasmación en una forma que puede apelar a la experiencia inmediata de los individuos? Aquí, el factor decisivo radica en que hasta la pura postpolítica (un régimen cuya autolegitimación sería completamente «tecnocrática» y que se presentaría a sí mismo como un gobierno competente) es intrínsecamente imposible: todo régimen político necesita un nivel de autolegitimación suplementario de carácter «populista».

Por eso el populismo actual es diferente del tradicional; lo que lo distingue es el oponente contra el que moviliza al pueblo: el ascenso de la «postpolítica», la reducción acelerada de la política genuina a la administración racional de los intereses en conflicto. En los países industrializados de América del Norte y de Europa occidental, como mínimo, el «populismo» está surgiendo como el oscuro doble intrínseco de la postpolítica institucionalizada e incluso –decirlo resulta tentador– como su *suplemento*, en el sentido derridiano de la palabra, como la palestra en la que es posible articular las exigencias políticas que no encajan en el espacio institucionalizado. En este sentido, en el populismo hay una «mistificación» constitutiva: su actitud básica consiste en no enfrentarse a la complejidad de la situación, en reducirla a una lucha clara contra un «enemigo» pseudoconcreto (desde la «burocracia de Bruselas» hasta los inmigrantes ilegales). Por tanto, el «populismo» es, por definición, un fenómeno negativo fundado en un rechazo, incluso en una admisión implícita de impotencia. Todos conocemos el viejo chiste del hombre que busca las llaves bajo la farola; cuando le preguntan dónde las ha perdido, admite que en un sitio mal iluminado; entonces, ¿por qué las busca allí, justo debajo de la farola? Pues porque ahí se ve mucho mejor… El populismo siempre tiene algo de ese ardid. Así, pues, no sólo el populismo no es la palestra en la que se deben inscribir los proyectos emancipadores del presente, sino que cabe ir un poco más lejos y proponer que la principal tarea de la política emancipadora contemporánea, su problema vital, radica en encontrar una forma de movilización política que, por un lado, sea (como el populismo) crítica con la política institucionalizada, pero que, por otro, *no* caiga en la tentación populista.

¿Dónde nos deja todo esto en relación con el embrollo de Europa? A los votantes franceses no se les dio una posibilidad de elección claramente simétrica, pues los propios términos de la elección privilegiaban el «sí»: la elite propuso a la gente una

elección que, en realidad, no lo era en absoluto; se la llamó para que ratificara lo inevitable, el resultado de las deliberaciones de los expertos ilustrados. Los medios de comunicación y la elite política presentaron la elección como si hubiera que optar entre el conocimiento y la ignorancia, entre el saber de los expertos y la ideología, entre el gobierno pospolítico y las arcaicas pasiones políticas de la izquierda y la derecha[337]. Por consiguiente, se despreció el «no» como una reacción que denotaba cortedad de miras e ignoraba sus propias consecuencias: una turbia reacción dictada por el miedo ante el nuevo orden global postindustrial, la manifestación de un instinto de conservación cuyo objetivo era proteger las vacilantes estructuras del Estado de bienestar; un rechazo carente de cualquier otro programa de recambio. No es de extrañar que los únicos partidos políticos que se posicionaron oficialmente con el «no» fueran los de los extremos del espectro político: en la derecha, el Frente Nacional de Le Pen y, en la izquierda, los comunistas y los trotskistas.

Sin embargo, aun cuando en todo esto haya algo de verdad, la mayor condena que cabe hacer de la elite política y de los medios de comunicación radica en que el «no» careciera de una visión política de recambio coherente: aquí tenemos un monumento a su incapacidad para articular, para plasmar en una visión política, las esperanzas e insatisfacciones de la gente. En su lugar, su reacción ante el «no» fue la de tratarla como pupilos sin muchas luces, que no habían aprendido la lección dictada por los expertos: su autocrítica fue la del profesor que admite haber fracasado a la hora de instruir realmente a sus alumnos. Lo que los defensores de la tesis «comunicativa» (según la cual el «no» francés y holandés significa que la elite ilustrada no ha logrado comunicarse adecuadamente con las masas) no ven es que, al contrario, el «no» en cuestión era un perfecto ejemplo de comunicación en el que, como dijo Lacan, el hablante recibe del destinatario el mensaje que había emitido, sólo que en su forma invertida, es decir, verdadera: los ilustrados burócratas europeos recibieron del electorado la vacuidad del mensaje que le habían enviado, sólo que en su forma verdadera. El proyecto de Unión Europea rechazado por Francia y Holanda era poco menos que una broma de mal gusto, como si Europa pudiera redimirse y derrotar a sus competidores limitándose a combinar lo mejor de los dos mundos: la idea era derrotar a los Estados Unidos, China y Japón en el campo de la modernización científico–tecnológica manteniendo vivas las tradiciones culturales europeas. Llegados a este punto, hay que insistir en que, si Europa ha de redimirse, debería, por el contrario, estar dispuesta a asumir el riesgo de *perder* (en el sentido de un cuestionamiento radical) *tanto lo uno como lo otro*: para ello, ha de disipar el fetiche del progreso científico–tecnológico y dejar de contar con la superioridad de su herencia cultural.

Por consiguiente, aunque la elección no era entre dos opciones políticas, tampoco se trataba de elegir entre la visión ilustrada de una Europa moderna, dispuesta a ajustarse al nuevo orden global, y las viejas y confusas pasiones políticas. Cuando los observadores describieron el «no» como un mensaje de perplejidad y miedo, se

equivocaban. Aquí, el gran miedo era el que el propio «no» provocó en la nueva elite política europea, el miedo de que la gente ya no se tragara su visión «postpolítica». Para el resto de nosotros, el «no» es un mensaje y una expresión de esperanza: esperanza de que la *política* sigue viva y es posible, de que el debate sobre lo que la nueva Europa debería y debe ser está aún lejos de concluir. Por eso, nosotros, desde la izquierda, debemos rechazar la despreciativa insinuación liberal de que, con nuestro «no», nos encontramos con extraños compañeros de viaje: los neofascistas. La nueva derecha populista y la izquierda sólo comparten una cosa: la conciencia de que la *política realmente dicha sigue viva*.

En el «no» *había* una elección positiva: la elección de la propia elección; el rechazo del chantaje de la nueva elite, que sólo nos ofrece la posibilidad de confirmar su conocimiento, el conocimiento de los expertos, o de demostrar nuestra inmadurez «irracional». El «no» constituye la decisión positiva de empezar un auténtico debate político sobre qué clase de Europa queremos de verdad. Al final de su vida, Freud formuló la famosa pregunta «Was will das Weib», «¿Qué quiere la mujer?», una admisión de su perplejidad ante el enigma de la sexualidad femenina. El embrollo de la Constitución Europea, ¿no da testimonio de la misma perplejidad, la de saber qué tipo de Europa queremos?

El himno extraoficial de la Unión Europea, oído en numerosos acontecimientos deportivos, culturales y políticos, es la «Oda a la alegría» del último movimiento de la *Novena Sinfonía* de Beethoven, verdadero «significante vacío» que puede representar cualquier cosa. En Francia, Romain Rolland la elevó a la categoría de oda humanista a la fraternidad entre todos los pueblos («la "Marsellesa" de la humanidad»); en 1938 se la interpretó como colofón de los *Reichsmusikstage* y, con posterioridad, en el cumpleaños de Hitler; en la China de la Revolución Cultural, en el febril marco del rechazo en masa de los clásicos europeos, se la redimió por considerarla una pieza de lucha de clases progresista; en el Japón contemporáneo, se ha convertido en un objeto de culto, entretejido en la estructura social en virtud de su supuesto mensaje de «júbilo a través del sufrimiento»; hasta los años setenta, es decir, durante el periodo en el que los equipos olímpicos de las dos Alemanias tenían que actuar como uno solo, el himno que se interpretaba cuando un deportista alemán lograba una medalla de oro era la Oda y, al mismo tiempo, el régimen racista de Ian Smith en Rodesia, que proclamó la independencia a finales de los años sesenta para mantener el *apartheid*, se apropió de ella y la convirtió en su himno nacional. Incluso Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso (hoy en prisión), mencionó, cuando le preguntaron por su música preferida, el cuarto movimiento de la Novena de Beethoven. Así, pues, no resulta difícil imaginar una interpretación de la pieza en la que los enemigos más encarnizados, de Hitler a Stalin y de Bush a Saddam, olvidasen sus diferencias y participaran en el mismo momento mágico de extática fraternidad[338]…

Sin embargo, antes de desdeñar el cuarto movimiento como una pieza «destruida

por el uso social», permítasenos señalar ciertas peculiaridades de su estructura. A mitad del movimiento, tras escuchar la melodía principal (el tema de la «Alegría») en tres variaciones orquestales y vocales, algo inesperado ocurre en este primer clímax, algo que ha molestado a los críticos durante ciento ochenta años, ya desde la primera interpretación de la obra: en el compás 331, el tono cambia por entero y, en lugar de ofrecernos una solemne progresión hímnica, el tema de la «Alegría» se repite, pero al estilo de una *mama turca* procedente de la música militar para viento y percusión que los ejércitos del siglo XVIII habían tomado de los jenízaros; el tono es el de un carnavalesco desfile popular, el de un espectáculo burlón[339]. Y, a partir de ese punto, todo se descabala, la dignidad sencilla y solemne de la primera parte ya no vuelve a aparecer y, en un claro movimiento de oposición a esta «turqueidad», en algo así como una retirada a una religiosidad interior, un a modo de coral (despreciado por ciertos críticos como un «fósil gregoriano») trata de representar la etérea imagen de millones de personas que se arrodillan, se abrazan, contemplan asombradas el cielo en la distancia y buscan al amoroso Dios paterno que ha de morar sobre el dosel de las estrellas («überm Sternzelt muss ein lieber Vater wohnen»); sin embargo, la música se queda, por así decirlo, varada cuando la palabra *muss*, pronunciada primero por los bajos, es repetida por los tenores y las contraltos y, finalmente, por las sopranos, como si este conjuro repetido fuera un desesperado intento de convencernos (y de convencerse) de lo que se sabe que no es cierto, con lo que la frase «ha de morar un amoroso padre» se convierte en una súplica desesperada y, por tanto, da fe de que tras el dosel de estrellas no hay nada, ningún padre amoroso que nos proteja o garantice nuestra fraternidad. A continuación, se intenta volver a un tono de celebración mediante una doble fuga cuya brillantez excesivamente artificial no puede sino parecer falsa, una síntesis desesperadamente mendaz, un intento desesperado de ocultar el vacío del Dios *ausente* que la sección previa ha puesto de relieve. Sin embargo, la *cadenza* final es lo más extraño de todo: suena menos a Beethoven que a una versión inflada del final de *El rapto en el serrallo*, en el que los elementos «turcos» se combinan con el disipado espectáculo rococó. (Y no olvidemos la principal lección de esta ópera de Mozart: la figura del déspota oriental aparece en ella como la de un auténtico Amo ilustrado). Así, pues, el final es una extraña mezcla de orientalismo y regresión al clasicismo de finales del siglo XVIII, una doble retirada del presente histórico, una admisión silenciosa del carácter puramente fantasmático de la alegría de la fraternidad universal. Si hay una música que, literalmente, «se deconstruye a sí misma», es ésta: el contraste entre la ordenadísima progresión lineal de la primera parte del movimiento y el carácter precipitado, heterogéneo e incoherente de la segunda no puede ser más acusado; no es de extrañar que, ya en 1826, dos años después del estreno, algunos críticos describieran el final como «un festival de odio a todo lo que se puede llamar alegría humana. La peligrosa horda surge con fuerza colosal, desgarra los corazones y nubla el destello de los dioses con su mofa alborotada y monstruosa»[340].

Así, pues, la Novena de Beethoven está llena de lo que Nicholas Cook ha llamado «símbolos sin consumar»: elementos excesivos en relación con el significado global de la obra (o del movimiento al que pertenecen), que no encajan con él, aunque no está claro cuál aportan[341]. Cook cita la «marcha fúnebre» del compás 513 del primer movimiento, el abrupto final del segundo, los tintes militares del tercero, las llamadas «fanfarrias del horror», la marcha turca y muchos otros momentos del cuarto; todos esos elementos «vibran con un significado implícito que desborda el guión musical»[342]. No sólo es que haya que revelar su significado mediante una interpretación atenta, sino que la propia relación entre textura y significado se invierte: si el «guión musical» predominante parece imponer a la música un significado claro y preestablecido (la celebración de la alegría, la fraternidad universal…), aquí el significado no se da por adelantado, sino que parece flotar en algo así como una indeterminación virtual, como si supiéramos *que* ahí hay (o, mejor, ha de haber) un significado, pero no determinar *cuál* es.

Entonces, ¿cuál es la solución? La única solución radical consiste en invertir toda la perspectiva y problematizar la propia primera parte del cuarto movimiento: en realidad, las cosas no se descabalan sólo en el compás 331, con la entrada de la *mama turca*, sino que están echadas a perder desde el principio; debemos aceptar que en la Oda hay como una insípida impostura, de modo que el caos que se desata tras el compás 331 viene a ser un «retorno de lo reprimido», un *síntoma* de lo que estaba mal desde el principio mismo. ¿No habremos domesticado en exceso la Oda a la Alegría? ¿No estaremos demasiado acostumbrados a verla como un símbolo de gozosa fraternidad? ¿No deberíamos enfrentarnos otra vez a ella y rechazar lo que tenga de falso? A muchos oyentes actuales la Oda no puede sino chocarles por su vacua pomposidad y pretenciosidad, por esa solemnidad suya que no deja de tener algo de ridículo; recordemos lo que vemos cuando la retransmiten por televisión: cantantes rechonchos impecablemente vestidos y pagados de sí, con las venas hinchadas por el descomunal esfuerzo, que se acompañan con ridículos gestos de las manos para proclamar tan alto como puedan su sublime mensaje… ¿No tendrán *razón* esos oyentes? ¿No estará la auténtica obscenidad en lo que *precede* a la *mama turca* y no en lo que la sigue? ¿Por qué no cambiamos completamente de perspectiva y vemos en la *mama* una vuelta a la normalidad cotidiana que interrumpe la exhibición de tan ridícula pedantería y, por tanto, nos devuelve a la Tierra, como si nos dijera: «Así que queréis celebrar la fraternidad entre los Hombres… Pues aquí la tenéis: así es la humanidad real…»?

¿Y no cabe decir los mismo de la Europa actual? Tras invitar a millones de seres –desde los más miserables (los gusanos) hasta los más nobles– a ser hermanos, la segunda estrofa tiene un final ominoso: «Mas quien no lo haya logrado, apártese llorando de esa unión» (*Und wer's nie gekonnt, der stehle weinend sich aus dem Bund*). La ironía de que la Oda a la Alegría de Beethoven sea el himno extraoficial de Europa radica, por supuesto, en que la principal causa de la actual crisis de la Unión

es, precisamente, Turquía: según la mayor parte de las encuestas, una de las razones de los votantes del «no» en los referendums de Francia y Holanda fue su oposición al ingreso de Turquía. El «no» se puede explicar desde un punto de vista derechista–populista («no» a la amenaza que Turquía representa para nuestra cultura, «no» a la barata mano de obra turca) o liberal–multicultural (no se debe permitir el ingreso de Turquía porque da a los kurdos un tratamiento que no muestra respeto suficiente por los derechos humanos). Y el punto de vista opuesto, el «sí», es tan falso como la *cadenza* final de Beethoven… El caso de la actual Turquía es crucial para comprender la mundialización capitalista de manera cabal: el defensor político de la mundialización es el partido islamista «moderado» del primer ministro, Erdogan[343]. Son los kemalistas, ferozmente nacionalistas y laicos, quienes, centrados en la plena soberanía del Estado–nación, se resisten a integrarse plenamente en el espacio mundial (y tienen sus dudas sobre el ingreso de Turquía en la Unión Europea), mientras que para los islamistas es fácil combinar su identidad religioso–cultural con la mundialización económica. La insistencia en la identidad cultural propia no supone un obstáculo para la mundialización: el verdadero obstáculo es el universalismo transcultural del Estado–nación.

Así, pues, ¿habría que permitir el ingreso de Turquía en la Unión o habría que dejarla «apartarse llorando de esta unión» (*Bund*)? ¿Puede Europa sobrevivir a la «marcha turca»? ¿Y si, como sucede en el final de la Novena de Beethoven, el verdadero problema no es Turquía, sino la melodía básica, el canto de la unidad europea, tal como lo entona la elite tecnocrática postpolítica de Bruselas? Lo que necesitamos es una melodía completamente nueva, una nueva definición de la propia Europa. El problema de Turquía, la perplejidad de la Unión Europa sobre qué hacer con Turquía, no guardan relación alguna con Turquía, sino con la confusión acerca de lo que es la propia Europa.

¿Cuál es, por tanto, el aprieto en que se encuentra la Europa del presente? Europa está atrapada entre las grandes pinzas de América por un lado y de China por otro. Desde un punto de vista metafísico, América y China son lo mismo: el vano frenesí de la carrera tecnológica y de la desarraigada organización del hombre medio. Cuando hasta el último rincón de la tierra se ha conquistado con la técnica y se puede explotar económicamente; cuando es posible acceder a cualquier suceso, en cualquier lugar y en cualquier momento, tan rápidamente como se quiera; cuando, gracias al «directo televisivo», es posible «experimentar» al mismo tiempo una batalla en el desierto de Iraq y una ópera en Pekín; cuando, en la red digital global, el tiempo sólo es velocidad, instantaneidad y simultaneidad; cuando el ganador de un *reality show* televisivo es considerado un héroe del pueblo; entonces, sí, por sobre todo este alboroto aparecen espectros en forma de pregunta: «¿para qué?», «¿a dónde vamos?», «¿qué hacer?»[344].

Por tanto, existe entre nosotros, los europeos, una necesidad de lo que Heidegger llamó *Auseinandersetyung* (confrontación interpretativa) con otros y con el propio

pasado de Europa en su totalidad, desde sus raíces antiguas y judeocristianas hasta la idea del Estado de bienestar, recientemente fenecida. En la actualidad, Europa está escindida entre el llamado modelo anglosajón –que predica la aceptación de la «modernización» (la adaptación a las reglas del nuevo orden mundial)– y el modelo franco–alemán –que aboga por salvar todo lo que sea posible del Estado de bienestar «de la vieja Europa». Aunque opuestas, estas opciones son las dos caras de la misma moneda y el camino que debemos seguir no es el de volver a ninguna forma idealizada del pasado, pues esos dos modelos están claramente agotados, ni convencer a los europeos de que, si queremos seguir siendo una potencia mundial, debemos adaptarnos cuanto antes a las últimas tendencias de la mundialización. Tampoco ha de tentarnos la que probablemente sea la peor opción, la búsqueda de una «síntesis creativa» entre las tradiciones europeas y la mundialización, con el propósito de crear algo a lo que no resulta fácil resistirse a llamar «mundialización con rostro europeo».

En sí misma, toda crisis constituye un estímulo para un nuevo comienzo; todo derrumbamiento de las medidas pragmáticas y estratégicas de corto plazo (para la reorganización financiera de la Unión, etc.) es una bendición secreta, una oportunidad para volver a reflexionar sobre sus propios fundamentos. Lo que necesitamos es una recuperación–mediante–la–repetición (*Wieder–Holung*): mediante una confrontación crítica con toda la tradición europea, hay que repetir la pregunta «¿Qué es Europa?», o, más bien, «¿Qué significa para nosotros ser europeos?», y, de ese modo, proponer un nuevo comienzo. La tarea es difícil, nos obliga a aceptar el enorme riesgo de adentrarnos en lo desconocido; sin embargo, la otra única opción es la lenta decadencia, la transformación gradual de Europa en lo que fue Grecia para el maduro Imperio romano, un destino para el turismo cultural nostálgico, sin ninguna relevancia efectiva[345].

El conflicto en torno a Europa se suele representar como un conflicto entre cristianos eurocéntricos intransigentes y multiculturalistas liberales que quieren abrir aún más las puertas de la Unión Europea, a Turquía y más allá. ¿No se tratará de un falso conflicto? ¿No nos obligan casos como el de Polonia a *restringir* el acceso, a redefinir Europa para que excluya el fundamentalismo cristiano polaco? Tal vez haya llegado la hora de aplicar a Polonia los mismos criterios que a Turquía: no habría que ser menos suspicaces ante la señorial mazurka que ante la grosera marcha turca.

Por tanto, la lección está clara: el populismo fundamentalista está llenando el vacío de la ausencia de un sueño de izquierdas. La tristemente célebre afirmación de Donald Rumsfeld sobre la Vieja y la Nueva Europa está cobrando una actualidad inesperada: van apareciendo los contornos de la «nueva» Europa, formada por la mayoría de los países poscomunistas (Polonia, los países bálticos, Rumania, Hungría…), con su fundamentalismo cristiano populista, su anticomunismo a deshora, su homofobia y xenofobia, etcétera.

Otro punto sobre el que deberíamos plantear la hipótesis de que Heidegger tenía

razón –aunque no en el sentido en que él pensaba– es el de si la democracia es la respuesta a este problema. En sus *Notas para la definición de cultura*, el gran conservador T. S. Eliot observó que había momentos en los que sólo cabe elegir entre el sectarismo y la no creencia, en los que sólo se puede mantener viva la religión participando en una escisión sectaria de su cuerpo principal. Ésa es la única posibilidad que tenemos hoy: sólo mediante una «escisión sectaria» del legado europeo tradicional, sólo amputándonos del cadáver putrefacto de la vieja Europa, podemos mantener vivo el legado europeo renovado. Esa escisión debe volver problemáticas las propias premisas que tendemos a aceptar como nuestro destino, como hechos innegociables de nuestro problema: el fenómeno al que se suele denominar Nuevo Orden Mundial y la necesidad de adaptarnos a él mediante la «modernización». Para decirlo a las claras, si el Nuevo Orden Mundial en ascenso es el marco irrefutable para todos nosotros, entonces Europa está perdida y la única solución que le queda es arriesgarse y romper el hechizo del destino. En esta nueva refundación no hay que aceptar *nada* como inviolable, ni la necesidad de «modernización» económica ni los más sagrados fetiches liberales y democráticos.

En consecuencia, aunque el «no» francés y holandés no se sustente en una solución de recambio detallada y coherente, al menos *desbroza el camino para ella*, crea un vacío que exige ser llenado con nuevos proyectos, a diferencia de la postura a favor de la Constitución, que, en efecto, *excluye el pensamiento* y nos presenta un hecho administrativo–político consumado. El mensaje del «no» francés para todos los que nos preocupamos por Europa es: no, los expertos anónimos que nos venden su mercancía en paquetes liberales–multiculturalistas de colores chillones no nos impedirán *pensar*. Ha llegado la hora de que nosotros, ciudadanos de Europa, seamos conscientes de que hemos de tomar una decisión propiamente *política* acerca de lo que queremos. Ningún gobernante ilustrado hará el trabajo por nosotros.

… pero no en la teoría

Así, pues, el «no» franco–holandés nos presenta el último capítulo en la historia del populismo. Para la elite liberal–tecnocrática ilustrada, el populismo es intrínsecamente «protofascista», constituye la desaparición de la razón política, una revuelta que adopta la forma de un estallido de ciegas pasiones utópicas. La respuesta más sencilla a este recelo consistiría en afirmar que el populismo es intrínsecamente neutral, algo así como un dispositivo formal–trascendental de tipo político que se puede incorporar a diferentes compromisos políticos. Ernesto Laclau ha analizado pormenorizadamente esta posibilidad[346].

Para Laclau, en un bonito caso de autorreferencialidad, la propia lógica de la articulación hegemónica también se aplica a la oposición conceptual entre el populismo y la política: el «populismo» es el lacaniano objeto *a* de la política, la figura particular que representa la dimensión universal de lo político, y por eso es «el

camino regio» para la comprensión de lo político. Hegel fraguó una expresión para referirse a esta superposición de lo universal con una parte de su contenido particular, «determinación antitética» (*gegensätgliche Bestimmung*), el punto en el que el género universal se cuenta entre sus especies particulares. El populismo no es un movimiento político específico, sino lo político en estado puro, la «inflexión» del espacio social que puede afectar a todo contenido político. Sus elementos son puramente formales, «trascendentales», no ónticos: el populismo surge cuando una serie de exigencias «democráticas» particulares (mayores coberturas sociales, mejores servicios de salud, bajadas de impuestos, oposición a la guerra, etc.) se encadena con una serie de equivalencias y de ese encadenamiento surge el «pueblo» como sujeto político universal. Lo que caracteriza al populismo no es el contenido óntico de esas exigencias, sino el mero hecho formal de que, en virtud de su encadenamiento, surja «el pueblo» como sujeto político y todas las luchas y los antagonismos particulares aparezcan como partes de una lucha antagonista global entre «nosotros» (el pueblo) y «ellos». De nuevo, el contenido del «nosotros» y del «ellos» no está prescrito por adelantado, sino que, precisamente, es lo que se juega en la lucha por la hegemonía: hasta elementos ideológicos como el antisemitismo y el racismo más violentos se pueden encadenar en una serie populista de equivalencias, tal como se construye el «ellos».

Ahora está claro por qué Laclau prefiere el populismo a la lucha de clases: el populismo proporciona una matriz «trascendental» neutral para una lucha abierta cuyo contenido y cuyas apuestas están, a su vez, determinados por la lucha contingente en pos de la hegemonía, mientras que la «lucha de clases» presupone un grupo social particular (la clase obrera) como agente político privilegiado; dicho privilegio no constituye él mismo el resultado de la lucha hegemónica, sino que está cimentado en la «posición social objetiva» de este grupo; por tanto, la lucha político–ideológica queda reducida, en el fondo, a no ser sino un epifenómeno de procesos, poderes y conflictos sociales «objetivos». En cambio, para Laclau, que determinada lucha particular se eleve a la categoría de «equivalente universal» de todas las luchas no es un hecho predeterminado, sino el resultado de la lucha política contingente por lograr la hegemonía; en ciertas constelaciones, tal lucha puede ser la lucha de los trabajadores; en otras, la lucha patriótica contra el colonialismo; en otras, la lucha antirracista por la tolerancia cultural… *No hay nada en las cualidades positivas intrínsecas de una lucha particular que la predestine a ocupar el papel hegemónico* de «equivalente general» de todas las luchas. Así, pues, la lucha por la hegemonía no sólo presupone un hiato irreductible entre la forma universal y la multiplicidad de los contenidos particulares, sino también el proceso contingente por el que uno de esos contenidos experimenta una «transubstanciación» en la encarnación inmediata de la dimensión universal; pensemos (el ejemplo es de Laclau) en la Polonia de 1980, cuando las demandas particulares de Solidarnosc pasaron a encarnar el rechazo global del pueblo al régimen comunista, de manera que las diferentes versiones de la

oposición anticomunista (desde la conservadora–nacionalista, pasando por la liberal–democrática y por la disidencia cultural, hasta las protestas de los trabajadores de izquierdas) se reconocieron a sí mismas en el significante vacío «Solidarnošč».

Así trata Laclau de distinguir su postura tanto del gradualismo (el cual reduce la propia dimensión de lo político: todo lo que queda es la realización gradual de exigencias «democráticas» particulares dentro del espacio social diferencial) como de la idea opuesta de una revolución total de la que surgiría una sociedad completamente autorreconciliada. Lo que pasan por alto ambos extremos es la lucha por la hegemonía en la que una exigencia particular «se eleva a la dignidad de la Cosa», es decir, llega a representar la universalidad del «pueblo». De este modo, el campo de la política queda inmerso en una tensión irreductible entre significantes «vacíos» y «flotantes»: ciertos significantes particulares empiezan a funcionar como «vacíos», a encarnar directamente la dimensión universal, a incorporar un gran número de significantes «flotantes» a la cadena de equivalencias que totaliza[347]. Para explicar el supuesto giro de muchos votantes franceses que, hasta los años setenta, apoyaron al Partido Comunista en lugar de al populismo derechista del Frente Nacional[348], Laclau moviliza este hiato entre la necesidad «ontológica» de un voto de protesta populista (condicionada por la circunstancia de que el discurso de poder hegemónico no puede incorporar diversas demandas populares) y el contenido óntico contingente al que ese voto se adhiere; la elegancia de esta solución radica en que nos libera del aburrido tópico de la supuesta «solidaridad (totalitaria, claro está) de fondo» entre la derecha radical y la «extrema» izquierda.

Aunque la teoría del populismo formulada por Laclau destaca como uno de los grandes (y, por desgracia para la teoría social, escasos) ejemplos actuales de verdadero rigor conceptual, hay que señalar un par de aspectos problemáticos. El primero tiene que ver con su propia definición de populismo: la serie de condiciones formales que enumera no basta para justificar que a un fenómeno se lo denomine «populista»; hay que añadir el modo en que el discurso populista desplaza el antagonismo y crea al enemigo: en el populismo, al enemigo se lo exterioriza / reifica en una entidad ontológica positiva (aun cuando esta entidad sea espectral), cuya aniquilación restablecería el equilibrio y la justicia; simétricamente, se considera que nuestra propia identidad –la del agente político populista– es anterior al ataque del enemigo. Tomemos el preciso análisis que hace Laclau sobre por qué el cartismo es un populismo:

> Su *Leitmotiv* dominante consiste en situar los males de la sociedad no en algo intrínseco al sistema económico, sino más bien en lo contrario: en el abuso de poder de grupos parasitarios y especulativos que controlan la política, la «vieja corrupción», como dijo Cobbett. […] Por este motivo, el aspecto de la clase dirigente que más resaltaban era su ociosidad y parasitismo[349].

Dicho de otro modo, para un populista la causa del problema no es nunca, en el fondo, el sistema como tal, sino el intruso que lo ha corrompido (los especuladores

financieros, no los capitalistas como tales, etc.); no una tara fatal inscrita en la estructura como tal, sino un elemento que no desempeña adecuadamente su papel dentro de la estructura. En cambio, para un marxista (como para un freudiano), lo patológico (el funcionamiento desviado de algunos elementos) es el síntoma de la normalidad, un indicador de lo que no va bien en la propia estructura amenazada por los estallidos «patológicos»: para Marx, las crisis económicas son la clave que permite comprender el funcionamiento «normal» del capitalismo; para Freud, fenómenos patológicos como los estallidos histéricos brindan la clave de la constitución (y de los antagonismos ocultos que sustentan el funcionamiento) de un sujeto «normal». Por eso el fascismo es también, sin duda, un populismo: en el fascismo, la figura del judío es el punto equivalente de la serie de amenazas (heterogéneas, incoherentes incluso) experimentadas por los individuos: el judío es, al mismo tiempo, demasiado intelectual, sucio, lujurioso, trabajador, explotador… Aquí encontramos otra característica esencial del populismo que Laclau no menciona: el Significante–Amo populista que se atribuye al enemigo no sólo es –como Laclau subraya con razón– vago e impreciso, no sólo está vacío, etc.:

> Decir que la oligarquía es responsable de la frustración de las exigencias sociales no es afirmar algo que, posiblemente, se pueda inferir de ellas mismas; ese decir procede del *exterior* de esas demandas, lo proporciona un discurso en el que se las puede inscribir. […] Aquí es donde aparece necesariamente la vacuidad, tras el establecimiento de los vínculos de equivalencia. *Ergo*, «vanidad» e «imprecisión», las cuales, sin embargo, no son el resultado de ninguna situación marginal o primitiva, sino que están inscritas en la propia naturaleza de lo político[350].

En el populismo propiamente dicho, este carácter «abstracto» viene siempre, además, suplementado por la *pseudoconcreción* de la figura seleccionada como *el* enemigo, el agente singular que existe tras todas las amenazas que pesan sobre el pueblo. En la actualidad es posible comprar ordenadores portátiles con un teclado que imita artificialmente la resistencia que las viejas máquinas de escribir oponían a los dedos y el sonido que hacían cuando el tipo golpeaba el papel. ¿Existe mejor ejemplo de la reciente necesidad de pseudoconcreción que ése? Hoy, cuando no sólo las relaciones sociales, sino también la tecnología, son cada vez más opacas (¿quién sabe visualizar lo que sucede dentro de un ordenador?), hay un gran afán por recrear una concreción artificial, que permita a los individuos relacionarse con sus complejos medios como si fueran un «mundo de la vida» con sentido. Ése fue el paso que dio Appel en el campo de la programación informática: la pseudoconcreción de los iconos en el escritorio. Con todo ello, la vieja fórmula de Guy Debord sobre la «sociedad del espectáculo» recibe ahora un nuevo giro: las imágenes se crean para llenar el hiato entre el nuevo universo artificial y nuestros viejos «mundos de la vida», es decir, para «domesticar» este nuevo universo. Pero ¿no es análoga la pseudoconcreta figura populista del «judío», en la que se condensa la vasta multitud de fuerzas anónimas que nos determinan, al teclado de ordenador que imita a las viejas máquinas de escribir? Sin duda, el judío como enemigo surge del exterior del

ámbito de las exigencias sociales que se ven frustradas.

Este suplemento a la definición de populismo que da Laclau no entraña en modo alguno una regresión al plano óntico: seguimos en el plano ontológico–formal y, aunque aceptamos la tesis de Laclau según la cual el populismo es una lógica política formal, desligada de todo contenido concreto, simplemente la suplementamos con la característica (no menos «trascendental» que sus otros rasgos) de «reificar» el antagonismo en una entidad positiva. Como tal, el populismo contiene, por definición, un mínimo, una forma elemental, de mistificación ideológica; por eso, aunque se trata efectivamente de una matriz / un marco formal de lógica política al que se pueden dar diferentes giros políticos (reaccionario–nacionalista, progresista–nacionalista…), en la medida en que desplaza en su propio concepto el antagonismo social inmanente al antagonismo entre el «pueblo» unificado y su enemigo externo oculta «en última instancia» una duradera tendencia protofascista[351].

En resumen, estoy de acuerdo con el intento de Laclau de definir el populismo de manera formal–conceptual y tomo nota de que, en su último libro, ha cambiado claramente de postura y ha pasado de la «democracia radical» al populismo (ahora Laclau reduce la democracia al momento de exigencia democrática *dentro* del sistema); sin embargo, como ve perfectamente, el populismo puede ser también muy reaccionario; en consecuencia, ¿cómo fijar un límite al respecto[352]? Así que, una vez más, debemos preguntarnos si hay un modo de fijar un límite en el plano formal–conceptual. Apuesto a que la respuesta es «sí».

Ni toda construcción del pueblo como sujeto político ni toda actuación en su nombre son *eo ipso* populistas. Del mismo modo que a Laclau le gusta subrayar que la Sociedad no existe, tampoco existe el Pueblo, y el problema con el populismo es que, dentro de su horizonte, el pueblo *existe*; su existencia está garantizada por su excepción constitutiva, por la *exteriorización* del Enemigo, convertido en un obstáculo / intruso positivo. Por tanto, la fórmula de una auténtica referencia democrática al pueblo debería parafrasear la definición que Kant dio de la belleza, *Zweckmässigkeit ohne Zweck*: lo popular sin el pueblo, es decir, lo popular hendido, desbaratado, por un antagonismo constitutivo que le impide adquirir la plena identidad sustancial de un Pueblo. Por eso, el populismo, lejos de representar lo político como tal, entraña siempre un mínimo de *des-politización*, de «naturalización» de lo político.

Eso explica la paradoja fundamental del fascismo autoritario, su inversión, casi simétrica, de lo que Chantal Mouffe denomina «la paradoja democrática»: si la apuesta de la democracia (institucionalizada) es integrar la lucha antagónica en el espacio diferencial / institucional para transformarla en un agonismo regulado, el fascismo sigue la dirección contraria. Aunque el fascismo, en su modo de actividad, lleva la lucha antagónica hasta el extremo (pues habla de una «lucha a muerte» con sus enemigos y mantiene siempre –aunque no consume– un mínimo de amenaza de violencia extrainstitucional, de «presión directa del pueblo», al margen de los

complejos cauces legales–institucionales), plantea como objetivo político precisamente lo contrario, un cuerpo social jerárquico extremadamente ordenado (no es de extrañar que el fascismo se apoye siempre en metáforas organicistas–corporativistas). Este contraste se puede explicar perfectamente gracias a la oposición establecida por Lacan entre el «sujeto de la enunciación» y el «sujeto del (contenido) enunciado»: la democracia admite la lucha antagonista como su objetivo (como su enunciado, como su contenido, para decirlo con Lacan), pero su procedimiento es sistemático–regulado; en cambio, el fascismo trata de imponer el objetivo de la armonía jerárquicamente estructurada mediante un antagonismo desenfrenado.

De manera homologa, no hay mejor ejemplo de la ambigüedad de la clase media –esa contradicción encarnada, como dijo Marx a propósito de Proudhon– que su forma de relacionarse con la política: por un lado, está en contra de la politización, sólo le interesa mantener su modo de vida, que la dejen trabajar y vivir en paz, motivo por el cual tiende a apoyar los golpes autoritarios que prometen poner fin a la desenfrenada movilización política de la sociedad, de modo que todos puedan volver a su trabajo; por otro lado, los miembros de la clase media –bajo la apariencia de esforzada y patriótica mayoría moral amenazada– son los principales instigadores de la movilización masiva de las capas inferiores que da lugar al populismo de derechas; por ejemplo, en la actual Francia, la única fuerza verdaderamente molesta para el gobierno pospolítico, tecnocrático y humanitario es el Frente Nacional de Le Pen.

En el fondo, el populismo siempre se sustenta en la frustrada exasperación de la gente común y corriente, en el grito de «¡ No sé lo que pasa, sólo sé que ya he tenido bastante! ¡Las cosas no pueden seguir así! ¡Hay que poner fin a todo esto!»; un estallido de impaciencia, una negativa a comprender, una exasperación ante la complejidad y la consiguiente convicción de que alguien ha de ser el responsable de todo ese lío, motivo por el que se necesita de un agente entre bambalinas que lo explique todo. Aquí, en esa negativa–a–saber, reside la dimensión propiamente *fetichista* del populismo. Es decir, aunque, en un plano puramente formal, el fetiche entraña una trasferencia (al objeto fetichizado), constituye una inversión exacta de la fórmula habitual de la trasferencia (con el sujeto supuesto saber): el fetiche materializa justamente mi repudio del saber, mi rechazo a aceptar subjetivamente lo que sé. Ahí radica el contraste entre el fetiche y el síntoma: un síntoma encarna un saber reprimido, la verdad sobre el sujeto que el sujeto no está dispuesto a aceptar. Por eso Freud especuló con la idea de que el fetiche es el último objeto que se ve antes de descubrir que la mujer no tiene pene: es el último soporte de la ignorancia del sujeto[353].

En relación con todo esto, el análisis de Laclau presenta varias debilidades. La unidad más pequeña de su análisis del populismo es la categoría de la «demanda social» (en el doble sentido de la expresión: una solicitud y una reclamación). La razón estratégica que lleva a elegir esta palabra es clara: el sujeto de la demanda se constituye a través del planteamiento de la demanda; por tanto, el «pueblo» se

constituye mediante una cadena equivalente de demandas, es el resultado realizativo del planteamiento de tales demandas, no un grupo preexistente. Laclau llama «democrática» a esa demanda elemental, anterior a su eventual encadenamiento en una serie de equivalencias; en este uso –ligeramente idiosincrático– de la palabra, ésta se refiere a una demanda que funciona dentro del sistema sociopolítico; dicho de otro modo, se la encuentra como una demanda particular, en lugar de resultar frustrada y, en consecuencia, forzada a inscribirse en una serie antagónica de equivalencias. Aunque Laclau subraya que, en un espacio político institucionalizado «normal», existen, desde luego, múltiples conflictos, los cuales, sin embargo, son abordados uno por uno, sin poner en marcha antagonismos / alianzas transversales, nuestro autor es bien consciente de que las cadenas de equivalencias también pueden formarse dentro de un espacio democrático institucionalizado: recuérdese que, en el Reino Unido del gobierno conservador de John Major, la figura de la «madre soltera desempleada» se convirtió a finales de los años ochenta en el símbolo universal de lo que funcionaba mal en el viejo sistema del Estado del bienestar; todos los «males sociales» quedaron –no se sabe cómo– reducidos a esta figura. (¿Por qué el Estado atravesaba una crisis económica? Porque gastaba demasiado dinero en subvenciones destinadas a esas madres y a sus hijos. ¿Por qué había delincuencia juvenil? Porque las madres solteras no ejercían autoridad suficiente para proporcionar la debida disciplina; etcétera).

Lo que Laclau deja sin subrayar es no sólo el carácter único de la democracia en relación con su oposición conceptual básica entre la lógica de las diferencias (la sociedad como un sistema global regulado) y la lógica de las equivalencias (el espacio social como un espacio dividido en dos bandos antagónicos cuyas diferencias internas se equiparan), sino también el total entrelazamiento de ambas lógicas. Lo primero que cabe observar es que sólo en un sistema político democrático la lógica antagonista de las equivalencias está inscrita en el propio sistema político como la característica estructural básica de éste. Parece que el trabajo de Mouffe es más pertinente a este respecto, con su heroico intento de unir la democracia y el espíritu de la lucha agonista rechazando ambos extremos: por una parte, la celebración de la lucha–confrontación heroica que deja en suspenso la democracia y sus reglas (Nietzsche, Heidegger, Schmitt); por otra, la evacuación del espacio democrático a la que se somete a la verdadera lucha, con lo que todo lo que queda de ella es una anémica rivalidad regulada (Habermas)[354]. Mouffe tiene razón al señalar que la violencia vuelve en forma de venganza al excluir a quienes no se ajustan a las reglas de la libre comunicación. Sin embargo, la gran amenaza que pesa sobre la democracia en los países democráticos actuales no reside en ninguno de esos extremos, sino en la muerte de lo político propiciada por la «mercantilización» de la política. Lo que aquí está en juego no es primordialmente el modo en que se empaqueta y se vende a los políticos en las elecciones; mucho más grave es que las propias elecciones se conciban como la compra de una mercancía (el poder, en este caso): entrañan una

competición entre diferentes partidos–mercancía y nuestros votos son como dinero que compra el gobierno que queremos. Lo que desaparece en esa concepción de la política, convertida en un servicio más que compramos, es la política en cuanto debate público compartido de problemas y decisiones que nos conciernen a todos.

Por tanto, la democracia, al parecer, no sólo puede incluir el antagonismo, sino que es la única forma política que lo exige y lo presupone, que lo *institucionaliza*. Lo que otros sistemas políticos consideran una amenaza (la falta de un pretendiente «natural» al poder), ella lo eleva a condición positiva «normal» de su funcionamiento: el lugar del poder está vacío, no tiene un pretendiente natural; el *pólemos*, la lucha, es irreductible y hay que competir, hay que ganar por medio del *pólemos* todo gobierno positivo. Por eso la crítica de Laclau a Lefort no es acertada:

> Para Lefort, el *lugar* del poder está vacío en las democracias. Para mí, la cuestión se plantea de forma diferente: se trata de *crear* un vacío a partir de la operación de la lógica hegemónica. Para mí, el vacío es un tipo de identidad, no un emplazamiento estructural[355].

Sencillamente, esos dos vacíos no son comparables: el vacío del «pueblo» es el vacío del significante hegemónico que totaliza la cadena de equivalencias, es decir, cuyo contenido particular es objeto de una «transustanciación» en una encarnación de la totalidad social, mientras que el vacío del lugar del poder es una distancia por la que todo poseedor empírico del poder es «deficiente», contingente y temporal.

En conclusión, el populismo (tal como hemos suplementado la definición que da Laclau de él) no es el único modo de existencia del exceso de antagonismo en relación con el marco institucional–democrático de la lucha agonista regulada: ni a las organizaciones revolucionarias comunistas (hoy extintas) ni a los fenómenos de protesta política y social no institucionalizados que surgen a gran escala (desde los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta y principios de los setenta hasta las posteriores protestas contra la guerra y el más reciente movimiento contra la mundialización) se los puede llamar «populistas» en sentido estricto. A este respecto, es ejemplar el caso del movimiento contra la segregación de los Estados Unidos de finales de los cincuenta y principios de los sesenta, personificado en el nombre de Martin Luther Kíng: aunque dirigido a articular una demanda que las instituciones democráticas existentes no satisfacían como era debido, es imposible llamarlo populista en sentido alguno; sencillamente, el modo en que organizó la lucha y formó a su oponente no era «populista». En este punto, cabe hacer una observación de carácter más general sobre los movimientos populares con un propósito específico, como –por citar un ejemplo– las «revueltas contra los impuestos» de los Estados Unidos: aunque funcionan de forma populista y movilizan a la gente en torno a una demanda que las instituciones democráticas no satisfacen, *no* parecen sustentadas en una completa cadena de equivalencias, sino que permanecen centradas en una demanda particular.

El «papel determinante de la economía»: Marx en el mundo de Freud

El tema de la contraposición del populismo y de la lucha de clases plantea también diversos problemas conceptuales de la máxima importancia. Empecemos con una argumentación teórica precisa sobre la categoría de la universalidad: estamos aquí ante dos lógicas de la universalidad opuestas que es necesario distinguir con exactitud. Por un lado, tenemos la burocracia estatal en cuanto clase universal de una sociedad (o, para ampliar el panorama, a los Estados Unidos como policía del mundo, garante y ejecutor universal de los derechos humanos y de la democracia), el agente directo del Orden global; por otro, tenemos una universalidad «supernumeraria», encarnada en el elemento que asoma por sobre el Orden existente, un elemento interno a ese Orden, pero que no tiene cabida en él (a eso lo llama Jacques Ranciere la «parte de ninguna parte»). No sólo es que las dos no sean idénticas[356], sino que la lucha es, en el fondo, *una lucha entre ambas universalidades*, no sólo entre los elementos particulares de la universalidad; no se trata simplemente de qué contenido particular se creará con la hegemonía de la forma vacía de la universalidad, sino de una lucha ente dos *formas* exclusivas de universalidad.

Pero eso Laclau yerra al oponer a la «clase obrera» y al «pueblo» en el eje del contenido conceptual frente al efecto del nombramiento radical[357]: la «clase obrera» designa un grupo social preexistente, caracterizado por su contenido sustancial, mientras que el «pueblo» aparece como un agente unificado gracias al propio acto del nombramiento; en la heterogeneidad de las demandas no hay nada que las predisponga a quedar unificadas en un «pueblo». Sin embargo, Marx distingue entre la «clase obrera» y el «proletariado»: de hecho, la «clase obrera» es un grupo social particular, mientras que el proletariado designa una posición subjetiva.

Por eso el debate crítico de Laclau sobre la oposición de Marx entre proletariado y lumpenproletariado tampoco da en el blanco: no se trata de una distinción entre un grupo social objetivo y un no–grupo, un exceso–remanente sin cabida en el edificio social, sino de una distinción entre dos modalidades de ese exceso–remanente que producen dos posiciones subjetivas distintas. Del análisis de Marx se deduce, paradójicamente, que, aunque el lumpenproletariado parece más radicalmente «desplazado» respecto del cuerpo social que el proletariado, de hecho encaja mucho mejor en el edificio social: por emplear la distinción kantiana entre juicio negativo y juicio infinito, el lumpenproletariado no es verdaderamente un no–grupo (la negación inmanente de un grupo, un grupo que es un no–grupo), pero tampoco es un grupo, y su exclusión de todos los estratos sociales no sólo consolida la identidad de otros grupos, sino que lo convierte en un elemento libre a disposición de cualquier estrato o clase; puede ser el elemento «carnavalesco» radicalizador de la lucha obrera, que la haga pasar de las estrategias moderadas a la confrontación abierta, o el elemento utilizado por la clase dirigente para desnaturalizar desde dentro la oposición a su dominio (la larga tradición de la banda criminal al servicio del poder). En cambio, la

clase obrera es un grupo que, en sí mismo, *como grupo* dentro de la estructura social, es un no–grupo, es decir, cuya posición es en sí misma «contradictoria»: se trata de una fuerza productiva, es necesaria para la reproducción de la sociedad y de quienes ocupan el poder (y de su dominio), pero, sin embargo, éstos no encuentran un «lugar apropiado» para ella.

A partir de esta confusión, Laclau presenta un argumento general que Oliver Marchart resume así:

> En un plano formal, *toda* política –no sólo la fascista– se basa en la lógica articuladora de «una combinación y condensación de actitudes incoherentes». Por consiguiente, el antagonismo social fundamental siempre resultará desplazado en cierto grado, pues, como ya hemos dicho, el plano ontológico –en este caso, el antagonismo– nunca se puede abordar directamente y sin mediación política. De ahí se sigue que la distorsión es constitutiva de toda política: la política en cuanto tal –no sólo la fascista– actúa por medio de la «distorsión»[358].

Este enfoque no se libera de la tensión «binaria» entre esencia y apariencia: el antagonismo fundamental nunca se presenta como tal, directamente, de forma trasparente (o, para decirlo al modo de Marx, la situación revolucionaria «pura» en la que todas las tensiones sociales quedarían simplificadas / reducidas a la lucha de clases nunca se produce, siempre está mediada por otros antagonismos –étnicos, religiosos, etc.–). Por tanto, la «esencia» nunca aparece directamente, sino siempre mediante un desplazamiento / una distorsión. Aunque esta afirmación es, en principio, verdadera, al menos hay dos cosas que añadirle. En primer lugar, si esto es así, ¿por qué seguir hablando siquiera de un «antagonismo social fundamental»? Lo único que tenemos aquí son diversos antagonismos que producen (o pueden producir) una cadena de equivalencias que se «contaminen» –metafóricamente– entre sí, de modo que el antagonismo «esencial» es el resultado contingente de una lucha por la hegemonía. ¿Significa eso que debemos rechazar el propio concepto de un «antagonismo fundamental» (como hace Laclau)?

Yo propondría una respuesta hegeliana; permítaseme aclarar este punto refiriéndome (una vez más) a uno de mis ejemplos habituales: el análisis ejemplar que en su *Antropología estructural* hace Lévi–Strauss de la disposición espacial de los edificios entre los winnebago, una de las tribus del Gran Lago. La tribu está dividida en dos subgrupos («moieties»), «los de arriba» y «los de abajo»; cuando se pide a un individuo que dibuje en un trozo de papel o en la arena el plano de su poblado (la disposición espacial de las barracas), obtenemos dos respuestas muy diferentes, en función de la relación del individuo con uno u otro subgrupo. Los dos creen que el poblado es un círculo, pero, según un subgrupo, dentro de ese círculo hay otro de casas centrales, con lo que tenemos dos círculos concéntricos, mientras que, según el otro subgrupo, el círculo está dividido en dos por una clara línea divisoria. Dicho de otro modo, un miembro del primer subgrupo (llamémoslo «conservador–corporativista») percibe el plano del poblado como un anillo de casas dispuestas más o menos simétricamente en torno al templo central, mientras que un

miembro del segundo («revolucionario–antagonista») lo percibe como dos montones distintos de casas separados por una frontera invisible[359].

Lo que Lévi–Strauss quiere dejar claro es que el ejemplo no debe tentarnos a abrazar el relativismo cultural, según el cual la percepción del espacio social depende del grupo de pertenencia del observador: la propia escisión en dos percepciones «relativas» entraña una referencia oculta a una constante, que no es la disposición objetiva, real, de las construcciones, sino un meollo traumático, un antagonismo fundamental que los habitantes del poblado eran incapaces de simbolizar, de explicar, de «interiorizar», de aceptar, un desequilibrio en las relaciones sociales que impedía a la comunidad estabilizarse en una totalidad armoniosa. Las dos percepciones del plano son simplemente dos intentos mutuamente excluyentes de afrontar este antagonismo traumático, de curar su herida mediante la imposición de una estructura simbólica equilibrada. Aquí se ve el sentido exacto en que lo Real interviene por medio de la anamorfosis. En primer lugar tenemos la disposición «objetiva» de las casas, y, luego, sus diferentes simbolizaciones, que distorsionan mediante una anamorfosis la disposición real. Sin embargo, lo «real» no es la disposición objetiva, sino el núcleo traumático del antagonismo social que distorsiona la concepción que los miembros de la tribu tienen del antagonismo existente. Por tanto, lo Real es la x repudiada por la que nuestra visión de la realidad está anamórficamente distorsionada. Es al mismo tiempo la Cosa a la que no se puede acceder directamente y el obstáculo que impide el acceso directo; la Cosa que elude nuestra comprensión y la pantalla distorsionadora que nos impide captar la Cosa. Para ser más precisos, lo Real es, en el fondo, el propio cambio de perspectiva que lleva del primer punto de vista al segundo: lo Real lacaniano no sólo está distorsionado, sino que es *el propio principio de distorsión* de la realidad.

Este dispositivo articulado en tres niveles es estrictamente homólogo al de la interpretación de los sueños propuesto por Freud: el deseo inconsciente de los sueños no es sólo el núcleo que nunca aparece directamente, distorsionado por la plasmación en el texto manifiesto del sueño, sino el propio principio de dicha distorsión. Así es como, para Deleuze, en una estricta homología conceptual, la economía determina «en última instancia» la estructura social: cuando desempeña este papel, la economía nunca se presenta directamente como un agente causal real, sino que su presencia es puramente virtual, es la «pseudocausa» social que, precisamente en cuanto tal, es absoluta, no relacional, la causa ausente, algo que no está nunca «en su lugar»: «por eso “lo económico” nunca está dado, hablando estrictamente, sino que designa una virtualidad diferencial que hay que interpretar, siempre cubierta por sus formas de actualización»[360]. Es la x ausente que circula entre las múltiples series del campo social (la económica, la política, la ideológica, la legal...) *y las distribuye en su articulación específica*. Por tanto, hay que insistir en la diferencia radical entre lo económico en cuanto x virtual, punto de referencia absoluto del campo social, y lo económico en su realidad existente, en cuanto uno de los elementos («subsistemas»)

de la totalidad social real: cuando se encuentran el uno con el otro, a saber (para decirlo con Hegel), cuando lo económico virtual se encuentra, bajo el aspecto de su correlato real, a sí mismo en su «determinación antitética», esta identidad coincide con la (auto)contradicción absoluta.

Como en el *Seminario XI* dijo Lacan, *il n'y a de cause que de ce qui cloche*, sólo hay causa de lo que tropieza / resbala / falta[361], tesis cuyo evidente carácter paradójico se explica cuando se tiene en cuenta la oposición entre causa y causalidad: para Lacan, en absoluto son lo mismo, pues una «causa», en el sentido estricto del término, es precisamente algo que interviene allí donde la red de la causalidad (la cadena de causas y efectos) falta, cuando hay un corte, un hiato, en la cadena causal. En este sentido, una causa es, para Lacan, por definición, una causa distante (una «causa ausente», como solía decirse en la jerga de los felices «estructuralistas» de los sesenta y setenta): actúa en los intersticios de la red causal directa. Concretamente, aquí Lacan piensa en el trabajo del inconsciente. Imaginemos un *lapsus linguae*: en un congreso sobre química, alguien lee una ponencia en la que se habla, por ejemplo, del intercambio de fluidos; de repente, se confunde y, en un desliz, deja escapar algo relativo al paso del esperma en el acto sexual… Aquí interviene un «elemento de atracción», procedente de lo que Freud llamó «la Otra Escena», a modo de fuerza gravitatoria que ejerce su influencia invisible desde la distancia, curvando el espacio del discurso e introduciendo en él un hiato. Lo que hace tan interesante esta tesis lacaniana desde una perspectiva filosófica es que nos permite abordar de una forma nueva el viejo tema de «la causalidad y la libertad»: la libertad se opone a la causalidad, pero no a la causa. El tropo político de «la causa de la libertad» debería ser objeto de una interpretación más literal de lo habitual, que abarcara *los dos* significados principales del término «causa»: una causa que produce efectos y una causa política que nos moviliza. Quizá los dos significados no sean tan distintos como puede parecer: la Causa que nos moviliza (la «causa de la libertad») actúa como la Causa ausente que perturba la red de la causalidad. Es una causa que me hace libre, al sacarme de la red de causas–y–efectos. Y, tal vez, también sea así como haya que entender la tristemente célebre fórmula marxista de la «determinación en última instancia»: la instancia «económica» sobredeterminante es también una causa distante, nunca es una causa directa, es decir, interviene en los hiatos de la causalidad social directa.

Con la lucha de clases sucede en la actualidad algo un poco parecido a la respuesta que un paciente le dio a Freud cuando éste le preguntó por la identidad de la mujer con la que había soñado: «Sea lo que sea esa pelea, no se trata de la lucha de clases… [sino de sexismo, intolerancia cultural, fundamentalismo religioso…]». Uno de los temas habituales del postmarxismo es el de que, en la actualidad, la clase obrera ya *no es* el sujeto revolucionario «predestinado»; las luchas emancipadoras contemporáneas son plurales y ningún agente particular puede afirmar que ocupa un lugar privilegiado. Ante este reproche, hay que conceder incluso algo más: la clase

obrera *nunca* tuvo ese privilegio; el decisivo papel estructural de la clase obrera no entraña esta clase de prioridad.

Así, pues, ¿cómo funciona el «papel determinante de la economía», si no es el referente último del campo social? Imaginemos una lucha política librada en el campo de batalla de la música popular, como ocurrió en algunos países «postsocialistas» de la Europa del Este, donde la tensión entre el pseudofolk y el rock funcionaba como un desplazamiento de la tensión entre la derecha nacional–conservadora y la izquierda liberal. Para decirlo de manera anticuada: una lucha popular–cultural «expresaba» (proporcionaba los términos en los que se libraba) una lucha política (como sucede hoy en los Estados Unidos, donde la música *country* es predominantemente conservadora y el rock predominantemente izquierdista–liberal). Según Freud, no basta con decir que la lucha librada en la música popular era sólo una expresión secundaria, un síntoma, una traducción en clave, de la lucha política, la cual, en realidad, constituía «el meollo del asunto». Ambas luchas tienen su propio peso específico: la lucha cultural no es sólo un fenómeno secundario, un campo de batalla de sombras que hay que «descifrar» a partir de sus connotaciones políticas (normalmente obvias, por lo demás).

El «papel determinante de la economía» no entraña que, en este caso, «el meollo del asunto» fuera en realidad la lucha económica, de modo que habría que imaginar la economía como una metaesencia oculta que se «expresa» con una distancia de doble nivel en una lucha cultural (primero determina a la política, la cual, a su vez, determina a la cultura…). Al contrario, la economía se inscribe en el proceso de la propia plasmación / transposición de la lucha política en la lucha cultural–popular, al hacer que dicha transposición nunca sea directa, sino que siempre esté desplazada y sea asimétrica. La connotación de «clase» codificada en las «formas de vida» culturales a menudo puede invertir la connotación política explícita; recuérdese que, en el famoso debate televisado de 1959 que le costó a Nixon las elecciones, al liberal Kennedy se lo percibió como a un patricio, mientras que el derechista Nixon apareció como un oponente de orígenes más humildes. Por supuesto, tal cosa no entraña que la segunda oposición desmienta sin más a la primera, que represente la «verdad» disimulada por la primera, a saber, que el Kennedy que en sus declaraciones públicas se presentaba como el oponente progresista–liberal de Nixon mostraba en su estilo de vida rasgos indicativos –como se puso de relieve en el debate– de que «en realidad» no era más que un patricio; lo que entraña es que el desplazamiento da testimonio de la limitación del progresismo de Kennedy, es decir, señala la naturaleza contradictoria de la posición ideológico–política de Kennedy[362]. Y aquí es donde entra la instancia de la «economía»: lo económico es la causa ausente que explica el desplazamiento en el plano de la representación, la asimetría (en este caso, la inversión) entre las dos series, el par «política conservadora / política progresista» y el par «clase alta / clase media».

Laclau diría que la solución consiste en concebir estas «contaminaciones» como

el encadenamiento de los antagonismos en una serie contingente de equivalencias: la «contaminación» que la oposición política izquierda / derecha introduce en la oposición entre música rock y música *country* es un resultado contingente de la lucha por la hegemonía, es decir, no hay ninguna necesidad intrínseca por la que el rock haya de ser progresivo o el *country* conservador. Sin embargo, esta solución, tan sencilla, oculta una asimetría: la lucha política no es una lucha más entre otras (la artística, la económica, la religiosa, etc.); es el principio puramente formal de la lucha antagonista como tal. Es decir, la política no tiene un contenido propio: todas las decisiones y luchas políticas tienen que ver con otras esferas específicas de la vida social (los impuestos, la regulación de los usos sexuales y de la procreación, los servicios de salud, etc.); la «política» es un modo puramente formal de abordar esos temas, en la medida en que están sometidos a una lucha y una decisión públicas. Por eso «todo es (o, más bien, puede llegar a ser) política», en la medida en que se convierte en objeto de una lucha política. Por otra parte, la «economía» no es sólo una de las esferas de la lucha política, sino la «causa» de la contaminación–expresión mutua de las luchas. Para decirlo de forma sucinta, la oposición izquierda–derecha es el Significante–Amo «contaminado» por la serie donde se incluyen las otras oposiciones, mientras que la economía es el objeto *a*, el objeto elusivo que sustenta esta contaminación (y, cuando la contaminación es directamente económica, la economía se encuentra en su determinación antitética).

Así, pues, la política es el término con el que se nombra la distancia de la «economía» respecto de sí misma. Su espacio es el producto del hiato por el que la economía como Causa ausente queda separada de la economía en su «determinación antitética», como uno de los elementos de la totalidad social: hay política *porque* la economía «no lo es todo», porque lo económico es una pseudocausa «impotente». Por tanto, lo económico es aquí objeto de una doble inscripción, en el preciso sentido que define lo Real lacaniano: es el meollo «expresado» en otras luchas mediante desplazamientos y otras formas de distorsión, y, al mismo tiempo, es el propio principio estructurador de esas distorsiones[363].

En su larga y tortuosa historia, la hermenéutica social marxista se ha apoyado en dos lógicas que, aunque muchas veces confundidas con la ambigua denominación de «lucha económica de clases», son completamente diferentes. Por un lado, está la (tristemente) célebre «interpretación económica de la Historia»: todas las luchas –artísticas, ideológicas, políticas– están en el fondo condicionadas por la económica («de clases»): en ella reside el significado secreto de todas las demás, la clave que hay que descifrar. Por otro lado, «todo es política», es decir, la concepción marxista de la Historia está completamente politizada: no hay fenómeno social, ideológico, cultural o de otro tipo que no esté «contaminado» por la lucha primordial, la política, y ese principio es aplicable hasta a la economía; la ilusión del «sindicalismo» radica precisamente en la idea de que es posible despolitizar la lucha obrera, reducirla a una pura negociación económica para obtener mejores condiciones laborales, etc. Sin

embargo, estas dos «contaminaciones» –lo económico lo determina «en última instancia» todo; «todo es política»– no obedecen a la misma lógica. Sin el ex–timado meollo político (la «lucha de clases»), la economía sería una matriz social positiva de desarrollo, como lo es en la idea de desarrollo historicista–evolutiva (pseudo)marxista, en la que el propio Marx está a punto de quedar enredado en su «Prefacio» a la *Crítica de la economía política*:

> En la producción social de su vida, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino que el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella.
>
> Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco estas épocas de transformación por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y más elevadas antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua[364].

La lógica evolucionista del fragmento es clara: el «motor» del progreso social es el desarrollo apolítico de las fuerzas y los medios de producción; ellos determinan las relaciones de producción, etcétera.

Por otra parte, la política «pura», «descontaminada» de la economía, no es menos ideológica: el economicismo vulgar y el idealismo ideológico–político son las dos caras de la misma moneda. Aquí, la estructura es la de un bucle hacia dentro: la «lucha de clases» es la política en el meollo mismo de lo económico. O, por decirlo de forma paradójica, es posible reducir todo el contenido político, jurídico, cultural, a la «base económica», «descifrarlo» como su «expresión», *excepto* la lucha de clases, que es lo político en la propia economía.

Mutatis mutandis, cabe decir lo mismo del psicoanálisis: todos los sueños presentan un contenido sexual *excepto* los explícitamente sexuales. ¿Por qué? Pues porque la sexualización de un contexto es formal, es el principio de su distorsión: mediante la repetición, el abordaje oblicuo, etc., todos los temas –hasta la propia sexualidad–adquieren un carácter sexual. La máxima lección freudiana es la de que la explosión de las capacidades simbólicas humanas no sólo expande el alcance

metafórico de la sexualidad (actividades que son en sí mismas completamente asexuales pueden adquirir un carácter «sexual», «erótico», y empezar a «significar eso»), sino que –cosa mucho más importante– esta explosión *sexualiza la propia sexualidad*: la cualidad específica de la sexualidad humana nada tiene que ver con la realidad inmediata, más bien estúpida, de la copulación, incluidos los rituales previos; sólo cuando el acoplamiento animal queda inmerso en el vicioso círculo autorreferencial de la pulsión, en la repetición prolongada de su fracaso para alcanzar la imposible Cosa, tenemos lo que se llama sexualidad, es decir, la propia actividad sexual adquiere carácter sexual. Dicho de otro modo, la capacidad de la sexualidad para desbordarse y funcionar como un contenido metafórico de cualquier (otra) actividad humana no es un signo de su poder, sino, al contrario, una señal de su impotencia, de su fracaso, de su bloqueo inherente. Por tanto, la lucha de clases es una expresión mediadora única, por la que la política amarra en la economía (toda política es «en el fondo» una expresión de la lucha de clases), pero que, al mismo tiempo, representa el momento político irreductible en el propio corazón de lo económico.

Fijar los límites

Las consecuencias de esta elaboración conceptual del dilema de «la expresión directa de lo universal o su distorsión constitutiva» son claras. El argumento político básico de Laclau en mi contra es que, a causa de mi rígida concepción pseudorrevolucionaria y de mi reduccionismo de clase, estoy condenado a «esperar a los marcianos», en la medida en que las condiciones que pongo a los agentes revolucionarios «están establecidas dentro de una geometría tan rígida de los efectos sociales, que ningún agente empírico puede cumplirlas». Sin embargo, para mantener la apariencia de que hablo de agentes reales, tengo que recurrir al «proceso de "marcianización"»: «Atribuir a sujetos realmente existentes las características más absurdas, conservando sus nombres para mantener la ilusión de un contacto con la realidad». No hay que dejar de señalar el parecido entre ese proceso que Laclau describe burlonamente como «marcianización» y su propia teoría de la hegemonía, en la que un acontecimiento empírico «se eleva a la dignidad de la Cosa» y empieza a funcionar como la encarnación de la compleción imposible de la Sociedad. Refiriéndose a Joan Copjec, Laclau compara la hegemonía con el «valor de pecho» que se concede a los objetos parciales: así, pues, *mutatis mutandis*, ¿no es su tesis la de que, como es imposible que los marcianos existan, pero son necesarios, un elemento social empírico queda investido en el proceso de la hegemonía con un «valor marciano», con lo cual la única diferencia entre él y yo es que yo (supuestamente) creo en marcianos reales, mientras que él sabe que el lugar de los marcianos siempre está vacío y que lo único que podemos hacer es investir a los agentes reales con un «valor marciano»[365]?

Quien es aquí demasiado ingenuo en su postura crítica, a saber, en su aserción del hiato irreductible entre la universalidad vacía y su representación distorsionada, es (como Kant) Laclau. Desde mi punto de vista hegeliano, es posible superar este hiato. ¿Cómo? No porque acontezca una presentación directa y veraz de lo universal, sino gracias a que *la distorsión en cuanto tal se afirma como el lugar de la universalidad*: la universalidad *aparece* como la distorsión de lo particular, en exacta homología con la lógica onírica de Freud, en la que el deseo inconsciente «universal» (el cual, para decirlo al modo de Marx, determina «en última instancia» al sueño) no es el meollo del sueño expresado en el texto onírico de manera desplazada / distorsionada, sino el proceso de la propia distorsión. En este preciso sentido, es erróneo afirmar que el antagonismo social «fundamental» (la «lucha de clases») siempre está expresado / articulado de una forma distorsionada / desplazada: él es el *principio* mismo de esta distorsión. En consecuencia, la verdadera «política de clase» nada tiene que ver con centrarse exclusivamente en la lucha de clases y reducir todas las luchas particulares a no ser más que expresiones y efectos secundarios de la única lucha «verdadera». Volvamos al «Sobre la contradicción» de Mao: su principal afirmación es que, en cada situación concreta, la contradicción predominante es una contradicción «particular» diferente, en el sentido preciso de que, para ganar la batalla de la resolución de la contradicción principal, hay que tratar una contradicción particular como la predominante, a la que hay que subordinar las demás luchas.

Sin embargo, la pregunta se mantiene en pie: ¿por qué ocupa lo económico este papel estructurador? De nuevo, la homología con el psicoanálisis podría ayudarnos a clarificar las cosas, en la medida en que es posible plantear (como se hace a menudo) exactamente la misma objeción a Freud: ¿por qué es el deseo inconsciente lo que «sobredetermina» la maraña de los demás deseos oníricos de naturaleza sexual? ¿Por qué no debemos afirmar una interacción abierta en la que el papel predominante de un deseo específico es a su vez el resultado de una «lucha por la hegemonía» entre deseos diferentes? ¿No es el papel esencial de la sexualidad un claro recordatorio del «esencialismo sexual» de Freud, exactamente paralelo al «esencialismo económico» de Marx? Para un auténtico freudiano, la respuesta es sencilla: la sexualidad se desborda por el resto de contenidos, todo contenido puede adquirir un carácter sexual a causa del fracaso inherente a la sexualidad («no hay relación sexual»); es decir, el acontecimiento fundamental por el que los humanoides se convirtieron en seres humanos fue la «castración simbólica», la imposición de la barra de la imposibilidad que extrajo a la sexualidad del dominio de las satisfacciones instintivas reguladas por los ritmos de las estaciones y la transformó en una búsqueda «metafísica» infinita en pos de la imposible Cosa. Por consiguiente, según la hipótesis freudiana, la sexualidad no es simplemente una más *entre* las posibles insinuaciones (connotaciones) de todo discurso, sino que es, en mucha mayor medida, *inherente a la forma de la connotación como tal*: la circunstancia misma de que algo «signifique mucho más de lo que parece» le da un carácter sexual, es decir, la castración

simbólica sustenta la propia indeterminación del espacio en el que las connotaciones pueden circular[366]. Y la hipótesis marxista es que, *mutatis mutandis*, lo mismo cabe decir de la «economía», del proceso productivo de producción: la organización social de la producción (el «modo de producción») no es uno más entre los múltiples niveles de la organización social, sino el lugar de la «contradicción», de la inestabilidad estructural, del antagonismo social fundamental («no hay relación de clase») que, en cuanto tal, se desborda por los demás niveles.

Ahora también podemos comprender el reproche de que el fetichismo de la mercancía descansa sobre la oposición entre la expresión directa de una idea (o de un asunto) y su representación metafórica distorsionada. Permítaseme aclarar este punto refiriéndome a la tesis de que, en la actualidad, vivimos en un mundo postideológico. Hay dos formas de comprender esta tesis: o la tomamos en un ingenuo sentido postpolítico (liberados finalmente de la carga de las grandes causas y de los grandes relatos ideológicos, podemos dedicarnos a resolver pragmáticamente problemas reales) o somos más críticos y la vemos como un signo de la forma de cinismo predominante en nuestros tiempos (el poder ya no necesita una estructura ideológica coherente para legitimar su dominio; puede permitirse afirmar directamente la verdad obvia: la búsqueda del beneficio, la imposición brutal de los intereses económicos). Conforme a la segunda interpretación, ya no hay necesidad de recurrir al refinado procedimiento de la *Ideologiekritik*, de una «interpretación sintomática» que detecte las grietas del edificio ideológico: ese procedimiento llama a una puerta abierta, pues el discurso del poder, absolutamente cínico, concede todo esto por adelantado, como el analizando del presente, que acepta con serenidad las sugerencias del analista sobre los deseos obscenos que alberga en su interior, sin que nada le choque ya.

¿Así son de verdad las cosas? Sí lo son, entonces la *Ideologiekritik* y el psicoanálisis no sirven, en el fondo, para nada, pues la apuesta de su método interpretativo consiste en que el sujeto *no puede* admitir abiertamente y aceptar de veras la verdad acerca de lo que hace. Sin embargo, el psicoanálisis inaugura una forma de desenmascarar esta aparente prueba de su inutilidad, al advertir, bajo la engañosa franqueza del cinismo postideológico, el perfil del fetichismo y, por consiguiente, oponer la modalidad *fetichista* de la ideología, imperante en nuestra supuesta era «postideológica», a su modalidad *sintomática* tradicional, en la que la mentira ideológica que estructura nuestra percepción de la realidad está amenazada por síntomas *qua* «retornos de lo reprimido», desgarros en el tejido de la mentira ideológica. En efecto, el fetiche es algo así como un *envers* del síntoma. Es decir, el síntoma es la excepción que perturba la superficie de la falsa apariencia, el punto en el que estalla la Otra Escena reprimida; en cambio, el fetiche es la encarnación de la mentira que nos permite sostener la insoportable verdad. Tomemos el caso de la muerte de una persona amada: en el caso de un síntoma, «reprimo» esta muerte, trato de no pensar en ella, pero el trauma reprimido retorna en el síntoma; por el contrario, en el caso de un fetiche, acepto completa y «racionalmente» esa muerte, pero me

aferró al fetiche, a cierto elemento que encarna para mí el repudio de esa muerte. En este sentido, un fetiche puede desempeñar un papel muy constructivo, al permitirnos hacer frente a la cruda realidad. Los fetichistas no son soñadores perdidos en sus mundos privados, sino personas totalmente «realistas», capaces de aceptar las cosas tal como son, siempre y cuando cuenten con su fetiche, al que pueden aferrase para anular todas las consecuencias de la realidad.

Al principio de su carrera, Patricia Highsmith escribió un maravilloso relato breve titulado «Botón», sobre un neoyorquino de clase media que vive con su hijo de nueve años, un deficiente mental que balbucea continuamente sonidos sin sentido y que babea al sonreír. Una noche, muy tarde, incapaz de aguantar más tiempo la situación, el protagonista decide salir a dar un paseo por las solitarias calles de Manhattan y se tropieza con un indigente que extiende el brazo para pedir limosna. En un acto de furia inexplicable, el protagonista le da una paliza de muerte y le arranca un botón de la chaqueta. Después, vuelve a casa transformado, soporta con serenidad su pesadilla familiar y hasta es capaz de sonreír cariñosamente a su hijo; lleva el botón metido en un bolsillo: el fetiche perfecto, el repudio materializado de su triste realidad, el recordatorio constante de que, al menos por una vez, ha sido capaz de devolver el golpe a su miserable destino.

En *Stasiland*, Anna Funder describe un caso real de fetichismo todavía más alucinante, el de Hagen Koch, agente de la Stasi que atrajo la atención de los medios de comunicación de todo el mundo el 13 de agosto de 1961, cuando las autoridades de la RDA empezaron a construir el Muro de Berlín[367]. Koch tenía el (dudoso) honor de ser el hombre que, literalmente, trazó la línea del Muro: trabajaba en el departamento de mapas de la Stasi y recibió la orden de señalar con pintura blanca el punto exacto que separaba Berlín Oriental de Berlín Occidental, para construir el Muro en el lugar apropiado. Se lo vio y fotografió durante todo un día, moviéndose lentamente, con un pie en el Este y otro en el Oeste, mientras pintaba la línea. Es como si esa posición intermedia simbolizara, en cierto modo, su actitud básica ante la realidad política: en su vida había llegado a muchos arreglos, albergaba muchas dudas, oscilaba entre la fidelidad al régimen de la RDA y pequeños actos de rebeldía (entre otras cosas, se casó con la hija de una familia que no era comunista, a pesar de la oposición de sus superiores). Al final, se hartó de trabajar para la Stasi, pidió el traslado y se le permitió ocupar un puesto en el ejército.

En ese preciso momento de su vida, realizó algo parecido a un acto. Mientras vaciaba su despacho del edificio de la Stasi, reparó por vez primera en una placa de plástico barata y *kitsch* de color dorado que colgaba en la pared junto a su escritorio, un ridículo reconocimiento oficial del honorable tercer lugar que había obtenido su unidad en el *ranking* de la Stasi por su trabajo en el ámbito de la cultura. Se metió la placa debajo del abrigo a modo de «pequeña venganza privada» por todos los arreglos y por todas las humillaciones de su vida; robarla era la única cosa para la que tuvo valor suficiente. Fue aquí donde fijó el límite, esta vez literalmente, y tuvo que

conservar todo el aplomo, pues, para su sorpresa y como corresponde a la burocracia alemana, el acto acarreó consecuencias y reacciones más numerosas de lo que había esperado.

Primero, tres semanas más tarde, dos superiores de la Stasi fueron a su casa, lo acusaron de robar la placa y le exigieron que la devolviera. Él lo negó todo y, a petición propia, firmó una declaración jurada en la que afirmaba que no la había robado. Luego, años después, tras *die Wende*, improvisó en su apartamento un pequeño museo privado sobre el Muro, en el que las cosas se presentaban desde la perspectiva oriental. Como ya era conocido por ser la persona que había pintado la línea del Muro en 1961, la iniciativa atrajo cierta atención y, en 1993, le hicieron una entrevista televisiva en su apartamento, con la placa robada colgada en la pared que había detrás de él. Un técnico le pidió que la quitara, pues reflejaba la luz y brillaba demasiado; Koch se puso hecho una furia y se negó: «Haré todo lo que me pidan, pero la placa se queda ahí». Y allí se quedó. Sin embargo, al cabo de unos días, después de la emisión de la entrevista, se presentó en su casa un agente de la Treuhand (la Treuhand era la agencia federal encargada de gestionar las propiedades estatales de la RDA) y volvió a pedirle la placa: conforme a la nueva ley, la propiedad estatal de la RDA pertenecía ahora a la República Federal de Alemania y, como había robado la placa, tenía que devolverla. Koch lo echó con cajas destempladas; el agente se marchó y amenazó con presentar una denuncia. Al cabo de unas semanas, el agente volvió y le informó de que las acusaciones por robo de propiedad del Estado habían sido sobreseídas (el objeto robado era de un valor ínfimo y el delito se había cometido tiempo atrás, por lo que ya había prescrito). Sin embargo, el agente le informó de que ahora pesaba sobre él otra acusación, la de falso testimonio (a la Stasi, puesto que, décadas atrás, había firmado la declaración en la que afirmaba que no había cometido el robo), falso juramento que todavía era punible. Koch volvió a echar al agente de su casa, pero sus problemas no acabaron ahí: los rumores de que era un ladrón hicieron que su carrera se resintiera y su mujer hasta perdió el trabajo… Como dijo Koch a Anna Funder: «Todo el valor que tengo se encuentra en esa placa, en esa puta tontería de mierda. Es todo lo que tengo, así que la placa se queda donde está». *Esto* es el fetiche en estado puro: un objeto insignificante y estúpido al que me aferró y que me permite soportar todas las componendas de mi vida. ¿Acaso no tenemos todos, de una forma o de otra, fetiches como ésos? Pueden ser nuestras experiencias espirituales (que nos dicen que nuestra realidad social es una mera apariencia carente de importancia), nuestros hijos (en cuyo beneficio nos humillamos en nuestro trabajo), etcétera.

Volvamos al reproche habitual de que el fetichismo de la mercancía se basa en la oposición entre la expresión directa de una idea (o de un asunto) y su representación metafórica distorsionada: este reproche sólo es válido si uno se aferra a una concepción simplista de fetiche y lo considera una ilusión que oculta el verdadero estado de las cosas. En los círculos psiquiátricos se cuenta una historia sobre un

hombre a cuya mujer le diagnosticaron un cáncer de mama muy avanzado y que murió al cabo de tres meses; el marido la sobrevivió como si tal cosa, hablaba con naturalidad sobre los traumáticos momentos finales que había pasado con ella… ¿Cómo era posible aquello? ¿Acaso se trataba de un monstruo frío, distante, sin sentimientos? Al poco, sus amigos se dieron cuenta de que, mientras hablaba de su mujer, siempre tenía entre las manos un hámster, la mascota de la difunta convertida en el fetiche del viudo, en la materialización del repudio de su muerte. No es de extrañar, por tanto, que, cuando un par de meses después murió el hámster, el hombre se derrumbara y tuvieran que hospitalizarlo durante un largo periodo por depresión aguda. Así, pues, cuando nos bombardean con afirmaciones de que en nuestra cínica era postideológica nadie cree en los ideales que se proclaman, cuando nos encontramos con una persona que afirma no creer ya en nada, que asegura aceptar la realidad social tal como es realmente, hay que hacer frente a tales afirmaciones diciendo: «De acuerdo, pero, *¿dónde está tu hámster, el fetiche que te permite aceptar (fingidamente) la realidad "tal como es"»?* ¿Y no cabe decir lo mismo del concepto marxiano de fetichismo de la mercancía? Aquí tenemos el propio comienzo de la famosa subdivisión 4 del primer capítulo de *El capital*, sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto»:

> A primera vista, una mercancía parece algo extremadamente obvio y trivial, pero su análisis pone de manifiesto que es una cosa muy extraña, llena de sutilezas metafísicas y filigranas teológicas[368].

Estas líneas deberían sorprendernos, pues invierten el método empleado normalmente para desmitificar un mito teológico, el de reducirlo a su base terrena: Marx no afirma, como suele hacer la crítica ilustrada, que el análisis crítico deba demostrar que lo que parece una misteriosa entidad teológica es en realidad el resultado de un proceso vital «normal y corriente»; al contrario, afirma que la tarea del análisis crítico es descubrir las «sutilezas metafísicas y filigranas teológicas» de lo que a primera vista parece un objeto normal y corriente. Dicho de otro modo, cuando un marxista se encuentra con un sujeto burgués sumido en el fetichismo de la mercancía, el reproche que le hace no es: «Te puede parecer que la mercancía es un objeto mágico dotado de poderes especiales, pero, en realidad, es una expresión reificada de las relaciones entre personas», sino, más bien, este otro: «Puedes pensar que la mercancía te parece una mera materialización de las relaciones sociales (que, por ejemplo, el dinero es algo así como un vale que te da derecho a una parte del producto social), pero, en realidad, no es así como las cosas te parecen: en tu realidad social, en virtud de tu participación en el intercambio social, das testimonio de la extraña circunstancia de que una mercancía te parezca verdaderamente un objeto mágico dotado de poderes especiales».

En este preciso sentido, la época contemporánea es tal vez menos atea que cualquier otra: todos estamos dispuestos a permitirnos un profundo escepticismo, una distancia cínica, una explotación de los demás «sin ilusiones», violaciones de todos

los límites éticos, prácticas sexuales extremas, etc., pero protegidos por la muda conciencia de que el Otro lo ignora. Niels Bohr ha proporcionado el ejemplo perfecto de cómo funciona en la ideología este repudio fetichista de la creencia. Al ver una herradura colgada sobre la entrada de la casa de campo de Bohr, un visitante dijo, sorprendido, que no creía en la superstición de que la herradura mantuviera alejados a los malos espíritus y trajera suerte, a lo que Bohr respondió con brusquedad: «Ni yo. ¡La tengo ahí porque me dijeron que funciona aunque uno no crea en ella!». El fetichismo no actúa en el nivel de la «mistificación» y el «conocimiento distorsionado»: lo que en el fetiche se encuentra literalmente «desplazado», transferido a él, no es el conocimiento, *sino la ilusión misma*, la creencia amenazada por el conocimiento. Lejos de impedir el conocimiento «realista» de cómo son las cosas, el fetiche es, por el contrario, el medio que permite al sujeto aceptar este conocimiento sin pagar por él el elevado precio que exige: «Sé muy bien cómo son las cosas y puedo soportar esta verdad amarga gracias a un fetiche (un hámster, un botón…) que materializa la ilusión a la que me aferró».

Aunque, en un plano puramente formal, el fetiche también entraña una trasferencia (al objeto fetichizado), constituye una inversión exacta de la fórmula habitual de la trasferencia (al sujeto supuesto saber): el fetiche es justamente la encarnación de mi repudio del conocimiento, de mi rechazo a aceptar subjetivamente lo que sé. Ahí reside –por subrayar una cosa que ya he dicho antes– el contraste entre el fetiche y el síntoma: un síntoma encarna un conocimiento reprimido, la verdad sobre el sujeto que el sujeto no está dispuesto a aceptar. En cierto tipo de cristianismo, el propio Cristo queda elevado a la condición de fetiche, en la medida en que se supone que es el sujeto inocente, ignorante de la maldad del mundo.

La dialéctica del fetichismo alcanza su apogeo en el «capitalismo virtual» del presente. El capitalismo como tal entraña la secularización radical de la vida social: desgarra sin piedad toda aura de auténtica nobleza, sacralidad, honradez, etcétera:

> Ha ahogado los más celestiales éxtasis del fervor religioso, del ardor caballeresco, del sentimentalismo filisteo, en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha convertido la valía personal en un valor de cambio y, en el lugar de las innumerables e irrevocables libertades legales, ha colocado una sola e inadmisible: el Libre Comercio. En una palabra, ha sustituido la explotación disimulada mediante ilusiones políticas y religiosas por una explotación desnuda, descarada, directa y brutal[369].

Sin embargo, la lección fundamental que cabe extraer de la «crítica de la economía política» elaborada por el maduro Marx tras el *Manifiesto* es que esta reducción de todas las quimeras celestiales a la brutal realidad económica crea su propia fantasmagoría. Cuando Marx describe la autoestimulante circulación del capital –cuya demencial trayectoria solipsista de autofecundación ha alcanzado su apogeo en la actual especulación autorreflexiva sobre los mercados de futuros–, es demasiado simplista afirmar que el espectro de este monstruo autoengendrado que sigue su camino al margen de toda preocupación humana o medioambiental es una abstracción ideológica y que nunca hay que olvidarse de que, detrás de esa

abstracción, hay personas reales y objetos naturales en cuyas capacidades y recursos productivos se basa la circulación del capital y de los que se alimenta como un colosal parásito. El problema reside en que esta «abstracción» no sólo pertenece a nuestra errónea concepción (la del especulador financiero) de la realidad social, sino en que es «real», en el preciso sentido de que determina la estructura de los propios procesos materiales: el destino de estratos enteros de la población y, en ocasiones, de países enteros, puede estar en manos del «solipsista» baile especulativo del capital, que persigue el objetivo de la rentabilidad con una bendita indiferencia ante el modo en que este movimiento afectará a la realidad social. ¿No es hoy más cierto esto que nunca? ¿No señalan los fenómenos a los que suele denominarse «capitalismo virtual» (contratos de futuros y otras especulaciones financieras igual de abstractas) al reino de la «abstracción real» en estado puro, mucho más radicalmente que en la época de Marx? En suma, la forma suprema de ideología no consiste en quedar atrapado por la fantasmagoría ideológica y olvidar que tiene sus fundamentos en las personas reales y en las relaciones entre ellas, sino, precisamente, en pasar por alto lo Real de la fantasmagoría y fingir que nos dirigimos directamente a «personas reales con preocupaciones reales». A los visitantes de la Bolsa de Londres se les entrega un folleto en el que se les explica que el mercado de valores no gira alrededor de misteriosas fluctuaciones, sino de personas reales y de aquello que producen: *aquí tenemos* la ideología en estado puro.

El habitual motivo marxista de la «reificación» y del «fetichismo de la mercancía» aún descansa en la idea de que el fetiche es un objeto sólido cuya presencia estable oculta su mediación social. Paradójicamente, el fetichismo llega a su apogeo cuando el fetiche se «desmaterializa», se convierte en una entidad virtual fluida, «inmaterial»; el fetichismo del dinero culminará con su transformación en una entidad electrónica, cuando desaparezcan las últimas huellas de su materialidad; el dinero electrónico es la tercera forma, tras el dinero real –encarnación directa de su valor (oro, plata)– y el papel moneda –«mero signo» sin valor intrínseco, pero aferrado aún a su existencia material–. Y es sólo en esta fase, en la que el dinero se convierte en un punto de referencia meramente virtual, cuando asume finalmente la forma de una indestructible presencia fantasmagórica: te debo 1000 dólares y da igual los pagarés materiales que queme, te sigo debiendo 1000 dólares, la deuda está inscrita en alguna parte del espacio digital virtual… Sólo con esta «desmaterialización» absoluta, la afirmación de Marx en el *Manifiesto* según la cual en el capitalismo «todo lo sólido se desvanece en el aire» adquiere un significado mucho más literal que el que Marx tenía en la cabeza; sólo en este punto queda plenamente realizado lo que Derrida llamó el aspecto espectral del capitalismo.

En consecuencia, cabe rechazar las afirmaciones entusiastas en relación con nuestra entrada en una nueva era de capitalismo virtual: lo que esta «nueva era» hace visible es una dimensión virtual que siempre estuvo ahí. Recuérdese el rechazo de Kant de la prueba ontológica de la existencia de Dios, que parte de la tesis de que el

ser no es un predicado: por más que se conozcan todos los predicados de una entidad, de ello no se sigue su ser (existencia), es decir, el ser no se puede deducir a partir de una idea. (Aquí resulta claro el alejamiento en relación con Leibniz, para quien dos objetos son indistinguibles si todos sus predicados son los mismos). Las consecuencias que eso tiene para la prueba ontológica de Dios resultan claras: así como puedo tener una idea perfecta de 100 táleros sin por ello tenerlos en mi bolsillo, puedo tener una idea perfecta de Dios sin que por ello Dios exista: lo irónico es que Kant habla de táleros, de dinero, cuya existencia *como dinero* no es «objetiva», sino que depende de determinaciones «conceptuales». Ciertamente, como dice Kant, tener la idea de 100 táleros no es lo mismo que tenerlos en el bolsillo; pero imaginemos un proceso de inflación galopante que devalúe completamente los táleros: sí, todavía los tengo en el bolsillo, pero ya no son dinero, sólo son monedas sin valor, carentes de sentido. Dicho de otro modo, el dinero es precisamente un objeto cuya categoría depende de nuestro «pensamiento» sobre él: sí la gente deja de tratar esta pieza de metal como dinero, si ya no «cree» en ella como dinero, ya no *es* dinero.

La lección de estas paradojas es la extraña superposición de cinismo y creencia. El capitalismo es resueltamente «materialista» (lo que a la postre importa es la riqueza, el poder real, los placeres, lo demás son «nobles mentiras», quimeras que disimulan esta dura verdad), pero esta propia sabiduría cínica ha de descansar en una vasta red de creencias: todo el sistema capitalista funciona sólo en la medida en que uno juega al juego y «cree» en el dinero, se lo toma en serio y tiene una *confianza* fundamental en otros que, supuestamente, también participan en el juego. Los mercados de capitales, cuyo valor actual es de 83 billones de dólares, existen en un sistema basado puramente en el autointerés, en que la conducta gregaria, a menudo basada en rumores, puede inflar o destruir el valor de las empresas –o de economías enteras– en cuestión de horas.

En esta propia imbricación de cinismo brutal y cándida creencia radica la ironía objetiva del capitalismo. En consecuencia, cabe imaginar, como contrapunto de este capitalismo virtual en el que las «cosas reales» se desarrollan en el plano puramente virtual de las transferencias financieras, totalmente desconectadas de nuestra realidad ordinaria, un derrumbamiento puramente virtual, el derrumbamiento de los mercados virtuales como un «fin del mundo» en el que nuestra realidad material no experimentaría «realmente cambio» alguno; de repente, la gente se negaría a prestar su confianza, a participar en el juego. Es decir, la categoría virtual del dinero significa que funciona como una nación: la nación es la sustancia del pueblo, la causa por la que (a veces) está dispuesta a sacrificarlo todo, pero no tiene realidad sustancial propia, existe sólo en la medida en que el pueblo «cree» que existe, es una Causa puesta retroactivamente por sus propios efectos. En consecuencia, cabe imaginar un panorama similar al descrito por Saramago en su *Ensayo sobre la lucidez* (en el que, de repente, un pueblo se niega a participar en las elecciones), pero transpuesto al ámbito económico: la gente se niega a participar en el juego financiero virtual. Tal

vez ese rechazo fuera hoy el acto político por antonomasia.

En «Murder in the Mews», uno de los primeros relatos de Agatha Christie, Hércules Poirot investiga el fallecimiento de la señorita Allen, a la que han encontrado muerta en su apartamento la noche en que se celebraba el aniversario de la Conspiración de la Pólvora. Aunque, por una parte, parece que se ha tratado de un suicidio, por otra hay múltiples detalles que invitan a pensar que lo más probable es que se trate de un asesinato y que se haya hecho un burdo intento de hacerlo pasar por un suicidio. La señorita Allen compartía el apartamento con la señora Plenderleith, que estaba fuera cuando ocurrieron los hechos. No pasa mucho tiempo hasta que se encuentran unos gemelos en el lugar del crimen y su dueño, el comandante Eustace, queda implicado en el caso. La solución de Poirot es una de las mejores de toda la obra de Christie: invierte la trama habitual del asesinato al que se intenta hacer pasar por un suicidio. La víctima, que años antes se había visto envuelta en un escándalo en la India, donde también había conocido a Eustace, estaba prometida con un diputado conservador. Consciente de que, si el escándalo salía a la luz, sus posibilidades de casarse quedarían arruinadas, Eustace la había estado chantajeando. Desesperada, la señorita Allen se pegó un tiro. La señora Plenderleith –que estaba al corriente del chantaje y detestaba a Eustace– había llegado a casa nada más cometerse el suicidio, así que retocó rápidamente ciertos detalles de la escena del crimen para que pareciera que el asesino había tratado de ocultar su crimen haciéndolo pasar por un suicidio y Eustace recibiera el castigo que se merecía por haber provocado la muerte de la señorita Allen. El relato le da la vuelta a la pregunta: ¿cómo hay que interpretar las incoherencias presentes en la escena del crimen? ¿Es un asesinato disfrazado de suicidio o un suicidio disfrazado de asesinato? El relato funciona porque, en lugar de tratarse de un asesinato encubierto (como suele ser lo habitual), estamos ante una escenificación de esa apariencia, es decir, ante un crimen falsificado para que sirva de señuelo.

¿No es eso lo que hacen los instigadores de la violencia populista? Para (re)dirigir la ira de la masa engañada, hacen pasar el suicidio por un crimen; dicho de otro modo, falsifican las pistas, con lo que la catástrofe que constituye un «suicidio» (el resultado de antagonismos inmanentes) aparece como la obra de un agente criminal. Por eso, para decirlo con palabras de Nietzsche muy apropiadas para el caso, la diferencia última entre la auténtica política radical–emancipadora y la política populista es que la auténtica política radical es activa, impone, hace valer su visión, mientras que el populismo es esencialmente *reactivo*, es una reacción ante un intruso perturbador. Dicho de otro modo, el populismo es una versión de la política del miedo: moviliza a la masa invocando el miedo al intruso corrupto.

El acto

Ahora bien, ¿es esta crítica de Laclau realmente lacaniana? Yannis Stavrakakis,

en *La izquierda lacaniana*[370] –un intento de suplementar el proyecto de «democracia radical» propuesto por Laclau y de Mouffe con la teoría lacaniana–, lo pone en duda. Según Stavrakakis, empecé bien, pero, luego, a lo largo de mi obra, me he «movido continuamente en direcciones cada vez más estrafalarias e insondables»[371]. El máximo reproche que se me hace es mi supuesta idealización de Antígona, de la radical autonomía de su deseo suicida «puro»: esta posición la excluye del campo sociopolítico. Afirmo que el sujeto de un acto «se arriesga» a encontrarse con la muerte y suspende «momentáneamente» el marco legal / simbólico, pero es evidente que Antígona no cumple esos criterios; no sólo es que se arriesgue a morir, es que lo desea:

> El riesgo entraña un mínimo de cálculo estratégico o pragmático, cosa ajena al puro deseo de Antígona. La suspensión presupone un antes y un después, pero para Antígona no hay un después. En este sentido, Antígona no llevó a cabo un acto que produzca un cambio en el *statu quo*. Su acto es un caso único y a ella le trae sin cuidado lo que pase en la *polis* tras su suicidio[372].

¿De verdad? Lejos de lanzarse en los brazos de la muerte, la Antígona de Sófocles insiste hasta el final en realizar un gesto simbólico preciso: enterrar a su hermano tal como es debido. *Antígona* es, igual que *Hamlet*, un drama acerca de un ritual simbólico fallido; Lacan insistió en esa continuidad (analizó *Hamlet* en el seminario que precede a *La ética del psicoanálisis*). Antígona no representa un real extrasimbólico, sino el puro significante: su «pureza» es la del significante. Por eso, aunque su acto es suicida, lo que está en juego es simbólico, y su insistencia hasta la muerte produce un efecto catártico no sólo en nosotros, el público, sino también en el propio pueblo tebano, encarnado en el Coro. Según Stavrakakis, yo convierto el radical acto suicida de Antígona, por el que queda apartada de la comunidad simbólica, en el modelo del acto político, con lo que no sólo paso por alto que Lacan nunca entendió a Antígona de ese modo, sino también los cambios que más adelante introdujo en su postura:

> Centrarse exclusivamente en el comentario que Lacan hace sobre Antígona supondría pasar por alto el giro radical que la posición del propio Lacan experimentó tras el seminario sobre la *Etica*. Evidentemente, Antígona no es la última palabra de Lacan –ni la más perspicaz– sobre la cuestión de la ética y el agente. Su posición continuó evolucionando en una dirección que socavó el carácter primordial que hasta entonces había dado al deseo puro de Antígona. […] Cualquiera que se tome en serio el importante giro experimentado por la posición de Lacan debe abandonar Antígona como modelo del acto ético–político, cosa que no hace Žižek[373].

Stavrakakis ve en mi obra una extraña regresión: en mis primeros libros, yo insistía en que la idea fundamental de Lacan era la «falta en el Otro», mientras que en mi obra más reciente critico esta idea como propia del deconstruccionismo, con lo que cedo a éste la idea más valiosa de Lacan. Mi concepción del acto entraña la aparición milagrosa de una positividad incondicional que suspende la falta, es decir, dependo de una «estricta oposición entre la falta, que denota finitud y negatividad, y

el milagro divino, que denota inmortalidad y positividad»[374]. Aceptar la falta significa aceptar la negatividad y la finitud, mientras que yo concibo el acto como absoluto–positivo–eterno, externo a lo Simbólico, o, como afirman Pluth and Hoens, citados por Stavrakakis con tono aprobatorio, «al descuidar la importancia del compromiso de un acto con lo simbólico, Žižek parece decir que lo real de un acto acontece sin lo simbólico»[375]. («Parece» es una palabra crucial aquí y, como veremos, lo es también en el libro de Stavrakakis: deja constancia de sus propias dudas sobre la exactitud de su propia interpretación). Esta absolutización del acto, que lo arranca de su tejido sociosimbólico, hace además imposible distinguir entre actos o acontecimientos falsos y verdaderos, entre acontecimientos y sus simulacros (argumento habitualmente esgrimido contra Badiou)… ¡Como si yo no hubiera dedicado páginas y más páginas a explicar cómo se *puede* distinguir un acontecimiento de su simulacro analizando cómo se relaciona el acontecimiento con el nudo sintomático, la inscripción de la *falta* en una situación!

Así que, aunque la línea general de la argumentación de Stavrakakis es la de que me aparto de Lacan por influencia de Badiou, lo más gracioso es que, como era previsible, hasta Badiou es más lacaniano que yo: lo que no veo –pero sí Badiou– es que «la auténtica positividad de un argumento real depende de su inextricable relación con el vacío del lugar del acontecimiento, con un registro de la negatividad»[376]. No es de extrañar que yo critique a Badiou cuando él avisa del peligro totalitario de «imponer» una verdad a una situación, de hacer caso omiso de lo «sin nombre», del exceso de la multiplicidad de la realidad que resiste a que se la subsuma en un proceso de producción de una verdad. Eso es lo que hizo el estalinismo: al imponer la colectivización forzada y una economía planificada y centralizada, impuso su voluntarismo, ignorante de la inercia de la realidad y, de forma coherente, como el estalinismo no admitía este exceso de lo «sin nombre», tuvo que interpretar la resistencia de la realidad a sus proyectos como una contrarrevolución intencionada[377]. Y, como era de esperar, según Stavrakakis eso también es aplicable a mi idea de que el acto es incondicional: en la medida en que no conoce limitación alguna (cosa reconocida por Badiou, al avisar sobre los excesos de la imposición), conduce necesariamente a una postura totalitaria.

Si, en este punto, me parece que el argumento de Badiou resulta problemático, es porque en mi opinión algo falla en la propia idea de que uno puede «imponer» excesivamente una verdad: es tentador aplicar aquí la lógica del chiste, citado por Lacan, «mi prometida nunca llega tarde a una cita, pues, si llegara tarde, ya no sería mi prometida»: una Verdad nunca se impone, pues cuando la fidelidad a la Verdad funciona como una imposición excesiva, ya no estamos ante una Verdad, ya no se es fiel a un Acontecimiento–Verdad. En el caso del estalinismo, su problema no radicaba simplemente en que «impusiera» implacablemente la Verdad a la situación, sino, más bien, en que *la «verdad» impuesta –la visión de una economía planificada y centralizada, etc.– no era en sí una Verdad*, con lo que la resistencia que la realidad

le oponía era un signo de su falsedad[378].

La historia continúa de una manera previsible: mi idea de un acto milagroso momentáneo entraña «un acto sin un después»[379], es decir, ignoro los efectos del acto, su inscripción en la situación, como si yo no hubiera escrito muchas páginas explicando que importante no es el acto en sí, sino «el día siguiente», el modo en que un acto articula de nuevo la situación. (Por otra parte, se me acusa de privilegiar la positividad, de obliterar la negatividad, pero tal «acto sin un después», una mera ruptura, un corte, habría sido precisamente una pura negatividad no positivizada). Así, pues, desconozco la «positivación / institucionalización de la falta»: «Žižek parece [*sic*] negar la propia posibilidad de institucionalizar la falta y la división, de articular un orden político positivo que abarque –pero no neutralice– la negatividad y la imposibilidad»[380]… ¡ Como si lo importante de mi interpretación del pensamiento de Hegel no fuera que el Estado hegeliano es una negatividad institucionalizada! ¡Como si mi preferencia por el Lenin de 1919–1922 frente al Lenin de 1917 no fuera precisamente una preferencia por el Lenin de la institucionalización de un nuevo orden que positiviza la negatividad revolucionaría! Además, como ignoro la negatividad, no me doy cuenta de que el gesto negativo de crear un espacio vacío es condición de todo acto positivo:

> Paul Klee dijo en cierta ocasión, a propósito de Mondrian: «Crear el vacío es el acto principal. Y esto es creación auténtica, porque este vacío es positivo» […]. En el terreno de la política, tal es la estrategia democrática radical, y eso es lo que Žižek parece [*sic*] incapaz de comprender[381].

Como si yo no hubiera escrito páginas y páginas sobre la apertura de un espacio vacío, sobre alcanzar el punto en el que *rien n'aura eu lieu que le lieu*, por ejemplo a propósito de la relación entre la pulsión de muerte y la sublimación (la negatividad de la pulsión de muerte como condición de la sublimación positiva)… ¿Cómo reacciona entonces Stavrakakis ante la prueba *masiva* de que he desarrollado ampliamente todo lo que me reprocha que he pasado por alto (la falta en el otro, la negatividad, la determinación simbólica del acto…)? En lugar de cuestionar su propia interpretación de mi idea de acto, proclama que *yo* soy un perverso (en lo tocante a la teoría):

> Mi intención no es instruir a Žižek en ciertas ideas lacanianas de todos conocidas. Doy por supuesto que él también las conoce muy bien, mejor que yo. *Pero por eso mismo me preocupa tanto que el propio Žižek parezca olvidarlas o abandonarlas*. No es casualidad que yo haya recurrido a un término psicoanalítico, «repudio», para describir esta actitud. Como es bien sabido, el repudio, en cuanto operación fundamental de la perversión, entraña el reconocimiento y la negación simultáneos de algo; en la clínica, de la castración. De hecho, la respuesta de Žižek parece [*sic*] ajustarse a esta descripción[382].

Este ejercicio de prestidigitación es verdaderamente asombroso: cualquier contraargumento que yo plantee queda devaluado de antemano. Se me acusa de afirmar *A*, cito una prueba de que *no* he afirmado A y la respuesta es que me limito a repudiar que me aferro a *A*, que mi razonamiento es: «Sé muy bien que *A* no se

sostiene, pero, a pesar de todo, sigo actuando como si *A* se sostuviera…». Así que, cuando al final del capítulo que dedica a mi obra, Stavrakakis escribe: «¿Por qué deja al margen toda la teorización lacaniana sobre otro goce (el femenino)?»[383], es absurdo que me defienda señalando las docenas de páginas en las que he abordado, justamente, el *goce femenino*, pues dicha defensa quedaría devaluada por adelantado como un perverso «recital de disparates»[384]… Aquí el único perverso es el propio Stavrakakis; ¿y si *su* lógica subyacente fuera: «Sé muy bien que mis reproches a Žižek carecen de sentido, pero continúo aferrándome a ellos»? Pero ¿y si Stavrakakis tuviera simplemente *razón* en lo que afirma sobre mi concepción del acto? ¿En qué pruebas se basan esas afirmaciones? Aquí tenemos un pasaje en el que, supuestamente, queda demostrado que mi obra despliega «el mecanismo del repudio en su inequívoca pureza»:

> Consideremos estas dos citas. Primero, Žižek argumenta que, «en una situación como la actual, el único modo de estar realmente abiertos a una posibilidad revolucionaria es renunciar a las apelaciones facilonas a la acción directa. […] El único modo de poner los cimientos de un verdadero cambio radical es apartarse de la compulsión de actuar, "no hacer nada" y, de ese modo, crear el espacio para otra forma de actividad». […] Tres páginas después condena la resistencia a los actos políticos y la obsesión por el «Mal radical»: «Es como si el Bien supremo consistiera hoy día en que no pase nada». […] ¿Qué se supone que debemos concluir de todo ello? Desde luego, «no hacer nada» no tiene sentido como remedio frente a quienes supuestamente abogan por que «no pase nada»[385].

La conclusión que en realidad se saca de ese pasaje es la de que ejemplifica *la mala interpretación* «en su inequívoca pureza»: la apariencia de contradicción se disipa en cuanto tenemos en cuenta que opongo –cosa más bien obvia– sistemáticamente la verdadera actividad (la fidelidad al acto propiamente dicho) a la falsa actividad (que simplemente reproduce la constelación existente: *plus $a change, plus $a reste le meme*, estamos continuamente activos para asegurarnos de que nada cambie). La condición del verdadero cambio (un verdadero acto) es poner fin a la falsa actividad o, como ha dicho Badiou en una frase que no me canso de citar: «Es mejor no hacer nada que contribuir a la invención de maneras formales de volver visible lo que el Imperio ya reconoce como existente»[386].

Otro caso: tras citar pasajes en los que afirmo la contingencia (todo acto está «embutido» en una situación histórica contingente) y otros en los que afirmo el carácter «incondicional» del acto, Stavrakakis se pregunta:

> ¿Cómo es posible que la conciencia de la contingencia sea una condición necesaria de algo que, en realidad, presupone que lo abandonamos y que se localiza más allá de toda condicionalidad, a saber, *el acto revolucionario incondicional*?[387].

Por desgracia, yo (como hegeliano que soy) no veo aquí contradicción alguna: a lo que me refiero como al «acto incondicional» no es al sinsentido que se me imputa (un acto fuera de la historia, fuera de lo simbólico), sino, simplemente, *el acto irreductible a sus condiciones*. Un acto así no sólo está arraigado en sus condiciones

contingentes, sino que esas propias condiciones lo convierten en un acto: el mismo gesto, realizado en el momento erróneo (demasiado pronto o demasiado tarde), deja de ser un acto. Aquí, la paradoja propiamente dialéctica radica en que lo que vuelve «incondicional» un acto es *su propia contingencia*: si el acto fuera necesario, eso entrañaría que está absolutamente determinado por sus condiciones, que se puede deducir a partir de ellas (como la versión óptima a la que se llega por medio del razonamiento estratégico o de la teoría de la elección racional). Ni siquiera es necesario mencionar a Hegel aquí: basta con citar los nombres de Derrida y Laclau (en su interpretación de Kierkegaard, Derrida habló de la «locura» del acto de elección / decisión). Por consiguiente, el vínculo entre la decisión y el acto resulta claro: lejos de estar determinados por la situación, los actos son posibles a causa de la no clausura, de la inconsistencia, de los hiatos ontológicos de una situación.

Otro «prueba» de mi repudio fetichista es la supuesta «paradoja perversa» entre, por una parte, mi rechazo de las utopías, y, por otra, mi afirmación de que hoy «es más importante que nunca conservar abierto el lugar utópico de la solución de recambio global»[388], como si yo no hubiera propuesto, una y otra vez, diferentes significados de la idea de utopía: la utopía como simple imposibilidad imaginaria (la utopía de un perfecto orden social sin antagonismos, la utopía consumista del capitalismo contemporáneo) y la utopía en el sentido más radical de promulgar lo que, *dentro del marco de las relaciones sociales existentes*, aparece como «imposible», utopía «a–tópica» sólo en lo tocante a esas relaciones[389]. Etcétera: todas las «pruebas» de Stavrakakis se basan en malinterpretaciones como ésas. A propósito de mi «afirmación de que, en las últimas versiones que Lacan da del acto, se conserva este momento de “locura” al margen de la intervención estratégica», escribe: «¿Es esta idea del acto real supuestamente incondicional, de un acto desligado de toda relación con el campo simbólico, lo que define el concepto lacaniano de acto?»[390]. Nótese la asombrosa falsedad de la paráfrasis: de la afirmación de que todo acto auténtico contiene un «momento de “locura” al margen de la intervención estratégica», afirmación que también se encuentra en Derrida o en Laclau, se salta a «un acto desligado de toda relación con el campo simbólico»… ¡Con paráfrasis así se puede demostrar cualquier cosa!

Como Stavrakakis también me acusa de ignorar completamente la historia del marxismo, permítaseme recordar la defensa que Karl Kautsky hizo de la democracia multipartidista: Kautsky concebía la victoria del socialismo como la victoria parlamentaria del Partido Socialdemócrata e incluso sugería que la forma política apropiada de pasar del capitalismo al socialismo sería la de la coalición parlamentaria de los partidos burgueses progresistas y los partidos socialistas. (Resulta tentador llevar esa lógica al límite y sugerir que, para Kautsky, la única revolución aceptable habría sido la que se produjera tras un referéndum en el que al menos el 51 por 100 de los votantes la aprobara). En sus escritos de 1917, Lenin guardó su ironía más ácida para quienes se dedican a la búsqueda interminable de alguna «garantía» para la

revolución. Tal garantía adopta dos formas principales: o la idea reificada de la Necesidad social (no hay que arriesgarse a hacer la revolución demasiado pronto: hay que esperar al momento apropiado, cuando la situación esté «madura» en relación con las leyes del desarrollo histórico: «Es demasiado pronto para la revolución socialista, la clase obrera todavía no está madura») o la legitimidad normativa (a saber, la normatividad «democrática»: «La mayoría de la población no está de nuestra parte, así que la revolución no sería verdaderamente democrática»). Como Lenin dijo una y otra vez con otras palabras, es como si, antes de que el agente revolucionario se arriesgue a apoderarse del poder del Estado, debiera obtener el permiso de algún representante del Otro (organizar un referéndum que determinara que la mayoría apoya la revolución). Con Lenin, como con Lacan, lo crucial es que una revolución *ne s'autorise que d'elle même*: habría que aceptar el *acto* revolucionario que no contara con la cobertura del Otro; el miedo a tomar el poder «prematuramente», la búsqueda de la garantía, es el miedo al abismo del acto.

Así, pues, la democracia no es sólo la «institucionalización de la falta en el Otro» (por cierto, toda la importancia de la teoría hegeliana de la monarquía constitucional radica en que es exactamente eso mismo). Al institucionalizar la falta, la neutraliza –la normaliza–, con lo que la inexistencia del Otro (el *il n'y a pas de grand Autre* de Lacan) queda de nuevo en suspenso: el Otro vuelve a aparecer bajo el disfraz de la autorización / legitimación democrática de nuestros actos: en una democracia, mis actos cuentan con la «cobertura» de ser actos legítimos que transmiten la voluntad de la mayoría. En contraste con esta lógica, el papel de las fuerzas emancipadoras no es el de «reflejar» pasivamente la opinión de la mayoría, sino el de instigar a las clases obreras a movilizar sus fuerzas y, por tanto, a *crear* una nueva mayoría, como dijo Trotski en *Terrorismo y comunismo*:

> Si el régimen parlamentario, incluso en el periodo de desarrollo «pacífico y estable», fue un método bastante burdo de descubrir la opinión del país y en la época de la tormenta revolucionaria perdió completamente su capacidad de seguir el curso de la lucha y el desarrollo de la conciencia revolucionaria, el Régimen Soviético, más íntima, directa y honradamente ligado a la mayoría trabajadora del pueblo, alcanza el significado *no porque refleje estadísticamente una mayoría, sino porque la crea dinámicamente*.

La última observación descansa en una observación filosófica crucial que vuelve profundamente problemática la teoría dialéctico–materialista habitual del conocimiento como «reflejo» (propagada por el propio Lenin en su Materialismo y empiriocriticismo). La preocupación de Kautsky de que la clase obrera rusa tomara el poder «demasiado pronto» trasluce una visión positivista de la historia, en la que ésta se concibe como un proceso «objetivo» que determina por adelantado las posibles coordenadas de las intervenciones políticas; dentro de este horizonte, es inimaginable que una intervención política radical cambiase esas propias coordenadas «objetivas» y, por tanto, en cierto sentido, crease las condiciones de su propio triunfo. Un verdadero acto no es sólo una intervención estratégica en una situación, limitado por

sus condiciones, sino que crea de forma retroactiva sus propias condiciones. Recuérdese la precisa formulación de Borges de la relación entre Kafka y sus numerosos precursores, desde ciertos autores chinos de la Antigüedad hasta Robert Browning:

> En cada uno de esos textos está la idiosincrasia de Kafka, en grado mayor o menor, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, no existiría. […] Cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro[391].

Por consiguiente, la solución propiamente dialéctica del dilema «¿Está realmente allí, en las fuentes, o somos nosotros quienes interpretamos que está en ellas?» consiste en sostener que está allí, pero que sólo lo podemos percibir y afirmar de forma retroactiva, desde la perspectiva actual. Deleuze articuló esta retroactividad. Cuando Deleuze habla sobre la génesis (de lo real a partir de lo virtual) no se refiere a la génesis temporal–evolutiva, al proceso del devenir espacio–temporal de una cosa, sino a una «génesis sin dinamismo, que se desarrolla necesariamente en el elemento de una suprahistoricidad, una *génesis estática*»[392]. Este carácter estático del campo virtual encuentra su expresión más radical en la idea de Deleuze del *pasado puro*: un pasado virtual que ya contiene cosas todavía presentes. Un presente se puede convertir en pasado porque, en cierto sentido, ya lo es; se puede percibir como parte del pasado: «Lo que ahora estamos haciendo es (llegará a ser) historia»:

> El presente antiguo resulta ser reproducible y el actual presente puede reflejarse gracias al elemento puro del pasado, como pasado en general, como pasado *a priori*[393].

¿Significa eso que este pasado puro entraña una idea completamente determinista del universo, en la que todo lo que ocurre (lo que acontece), todo el despliegue espacio–temporal real, forma ya parte de una red virtual inmemorial–atemporal? No, y por un motivo muy preciso: porque el pasado puro ha de ser «susceptible de cambiar mediante la existencia de todo nuevo presente»[394]. El primero que formuló con claridad este vínculo entre nuestra dependencia de la tradición y nuestro poder para cambiar el pasado fue nada más y nada menos que T. S. Eliot:

> La tradición no se puede heredar: si la quieres, debes obtenerla con gran esfuerzo. En primer lugar, entraña el sentido de la Historia, del que podemos decir que resulta poco menos que indispensable para cualquiera que pretenda seguir siendo un poeta a partir de los veinticinco años; y el sentido de la Historia entraña la percepción no sólo de lo pasado del pasado, sino de su presencia; el sentido de la Historia impulsa a escribir no sólo llevando en las venas la generación propia, sino sintiendo que toda la literatura de Europa a partir de Homero y, dentro de ella, toda la literatura del país propio, tiene una existencia simultánea y compone un orden simultáneo. […] Lo que sucede cuando se crea una nueva obra de arte es algo que le sucede al mismo tiempo a todas las obras de arte que la han precedido. Los monumentos existentes forman un orden ideal entre ellos mismos que queda modificado por la introducción de la nueva (la verdaderamente nueva) obra de arte entre ellos. El orden existente está completo antes de que llegue la nueva obra; para que el orden persista tras la adición de la novedad, *todo* el orden existente ha de quedar modificado, aunque sólo sea ligeramente; con ello, las relaciones, las proporciones, los valores de cada obra de arte en relación con el conjunto experimentan un reajuste;

> en eso consiste la conformidad entre lo antiguo y lo nuevo. Quien haya dado su aprobación a esta idea de orden, de la forma de la literatura europea, inglesa, no encontrará absurdo que el presente modifique el pasado en la misma medida en que el pasado orienta al presente[395].

Cuando Eliot escribe que, al juzgar a un poeta vivo, «*debes colocarlo entre los muertos*», proporciona un ejemplo preciso del pasado puro de Deleuze. Cuando escribe que «El orden existente está completo antes de que llegue la nueva obra; para que el orden persista tras la adición de la novedad, *todo* el orden existente ha de quedar modificado, aunque sólo sea ligeramente», formula con no menos claridad el vínculo paradójico entre la compleción del pasado y nuestra capacidad de cambiarlo retroactivamente: precisamente porque el pasado puro está completo, cada nueva obra modifica todo su equilibrio. Recuérdese la idea de Borges de que Kafka creó a sus predecesores: esta causalidad retroactiva ejercida por el propio efecto sobre sus causas es el *sine qua non* mínimo de la libertad.

Peter Hallward yerra a este respecto en su por otra parte excelente *Out of this World*, en el que sólo subraya el aspecto del pasado puro consistente en ser el campo virtual donde el destino de todos los acontecimientos reales está determinado por adelantado, puesto que «todo está escrito ya» en él. En este punto, en el que vemos la realidad *sub specie aeternitatis*, la libertad absoluta coincide con la necesidad absoluta y su puro automatismo: ser libre significa dejarse llevar libremente por la necesidad sustancial. Pero, aunque Hallward tiene razón al subrayar que, para Deleuze, la libertad «no tiene que ver con la libertad humana, sino con liberarse *de la* humanidad»[396], con sumergirse totalmente en el flujo creativo de la Vida absoluta, la conclusión política que extrae de ello parece demasiado simple:

> Como una mónada o un modo libre es simplemente aquel que ha eliminado su resistencia a la voluntad soberana que actúa a través de él, se sigue entonces que, cuanto más absoluto es el poder del soberano, más «libres» son quienes están sujetos a él[397].

Hallward pasa por alto el movimiento retroactivo en el que también insiste Deleuze, el modo en que este eterno pasado puro que nos determina plenamente está sujeto a su vez al cambio retroactivo. Somos al mismo tiempo menos libres y más libres de lo que pensamos: somos absolutamente pasivos, completamente dependientes del pasado, estamos absolutamente determinados por él, pero tenemos la libertad de establecer el alcance de esta determinación, es decir, de (sobre)determinar el pasado que nos determinará. En esto Deleuze presenta un asombroso parecido con Kant, para quien estoy determinado por causas, pero determino (o puedo determinar) retroactivamente qué causas me determinarán: nosotros, los sujetos, estamos afectados pasivamente por motivaciones y objetos patológicos, pero, de forma reflexiva, tenemos el poder mínimo de aceptar (o rechazar) ser afectados de esta forma; dicho de otro modo, determinamos retroactivamente las causas que nos pueden determinar o, como mínimo, el *modo* de esta determinación lineal. Así, pues, la «libertad» es inherentemente retroactiva: en lo

que tiene de más elemental, no es un acto libre que, surgido de la nada, da comienzo a un nuevo eslabón causal, sino un acto retroactivo por el que se respalda el eslabón / la secuencia de necesidades que me determinará. En este punto hay que dar a Spinoza un giro hegeliano: la libertad no es sólo «necesidad sabida / reconocida», sino necesidad asumida / reconocida, necesidad constituida / realizada mediante este reconocimiento. Por tanto, cuando Deleuze menciona la descripción que hace Proust de la melodía de Vinteuil que obsesiona a Swann –«como si los músicos no tocaran aquella breve frase, sino que ejecutaran los ritos necesarios para que apareciera»– está evocando la ilusión necesaria: la creación del acontecimiento–sentido se experimenta como una evocación ritual de un acontecimiento preexistente, como si el acontecimiento ya estuviera aquí, esperando a que apelemos a él en su presencia virtual.

Lo que resuena directamente en este tema es, desde luego, el tropo protestante de la predestinación: lejos de ser un tropo teológico reaccionario, la predestinación es un elemento esencial de la teoría materialista del sentido, a condición de que lo interpretemos conforme a la oposición deleuziana entre lo virtual y lo real. Es decir, la predestinación no entraña que nuestro destino esté sellado en un texto actual que existe eternamente en la mente divina; el tejido que nos predestina pertenece al pasado eterno puramente virtual que, como tal, nuestro acto puede reescribir retroactivamente. Tal vez sea éste el significado último de la singularidad de la Encarnación de Cristo: es un acto que cambia de forma radical nuestro destino. Antes de Cristo, estamos determinados por el destino, atrapados en el ciclo del pecado y de su pago, mientras que a supresión de nuestros pecados del pasado que se produce gracias a Cristo cambia nuestro pasado virtual y, en consecuencia, nos hace libres. Cuando Deleuze escribe que «mi herida existía antes que yo; yo nací para encarnarla», ¿no proporciona esta variación del tema del gato Cheshire y su sonrisa, perteneciente a Alicia en el país de las maravillas (el gato nació para encarnar su sonrisa), una fórmula perfecta del sacrificio de Cristo: Cristo nació para encarnar su herida, para que lo crucificaran? El problema reside en la interpretación teológica literal de esta propuesta, según la cual las acciones reales de una persona se limitan a actualizar su destino atemporal–eterno, inscrito en su idea virtual:

> La única tarea real de César es llegar a ser digno de los acontecimientos para cuya encarnación ha sido creado. *Amor fati*. Lo que César hace realmente nada añade a lo que es virtualmente. Cuando César cruza realmente el Rubicón, no hay en ello deliberación o elección, pues sólo es parte de la completa, de la inmediata expresión de la cesaridad, simplemente desenrolla o «despliega» algo incluido desde siempre en la idea de César[398].

Sin embargo, ¿qué hay de la retro actividad de un gesto que (re) constituye este propio pasado? Puede que ésta sea la definición más sucinta de lo que es un auténtico *acto*: en nuestra actividad cotidiana, nos limitamos efectivamente a seguir las coordenadas (virtuales–fantasmáticas) de nuestra identidad, mientras que un acto auténtico es la paradoja de un movimiento real que cambia (retroactivamente) las

propias coordenadas virtuales «trascendentales» del ser de su agente, o, para decirlo con Freud, que no sólo cambia la realidad de nuestro mundo, sino que también «despierta a sus regiones infernales». Por tanto, tenemos algo así como un reflexivo «replegarse de la condición a aquello de lo que era condición»[399]: el pasado puro es la condición trascendental de nuestros actos, mientras que nuestros actos no sólo crean una nueva realidad actual, sino que modifican retroactivamente esta propia condición. En la predestinación, el destino se sustancializa en una decisión que precede al proceso y, por eso, lo que en las actividades de los individuos está en juego no es constituir realizativamente su destino, sino descubrir (o adivinar) el destino preexistente de uno mismo. Lo que, en consecuencia, queda oculto es la inversión dialéctica de la contingencia en necesidad o cómo el resultado de un proceso contingente es la apariencia de la necesidad: las cosas «habrán sido» retroactivamente necesarias. Jean–Pierre Dupuy ha descrito esta inversión:

> El acontecimiento catastrófico se inscribe en el futuro como un destino, desde luego, pero también como un accidente contingente: podría no haber ocurrido, aun cuando, en el *futur antérieur*, aparezca como necesario. […] Si ocurre un acontecimiento extraordinario, una catástrofe, por ejemplo, no podría haber dejado de ocurrir; sin embargo, en la medida en que no ocurre, no es inevitable. Por tanto, la actualización del acontecimiento –el hecho de que ocurra– es lo que retroactivamente crea su necesidad[400].

Dupuy toma como ejemplo las elecciones presidenciales francesas de mayo de 1995; aquí tenemos la predicción que el principal instituto de sondeos hizo en enero: «Si el 8 de mayo sale elegido el señor Balladur, será posible decir que las elecciones presidenciales quedaron decididas incluso antes de que tuvieran lugar». Si –accidentalmente– se produce un acontecimiento, crea la cadena precedente que lo hace parecer inevitable: *esto* –y no los tópicos sobre cómo la necesidad subyacente se expresa a sí misma en y por medio del juego accidental de las apariencias– es *in nuce* la dialéctica hegeliana de la contingencia y la necesidad. Lo mismo cabe decir de la Revolución de Octubre (cuando los bolcheviques ganaron y aseguraron su control del poder, su victoria apareció como el resultado y la expresión de una necesidad histórica más profunda) e incluso de la discutidísima primera victoria presidencial de Bush (tras la contingente y discutida mayoría de Florida, su victoria aparece retroactivamente como la expresión de una corriente política estadounidense más profunda). En este sentido, aunque estamos determinados por el destino, somos, sin embargo, *libres de elegirlo*. Así, según Dupuy, es también como debemos abordar la crisis ecológica, no evaluando «de manera realista» las posibilidades de la catástrofe, sino aceptándola como un Destino, en el preciso sentido hegeliano: como en el caso de la elección de Balladur, «si se produce la catástrofe, cabe decir que estaba decidida antes de que ocurriera». Así, pues, el destino y la libre acción (al bloquear el «si») van de la mano: la libertad es, en lo que de más radical tiene, la libertad de cambiar el Destino propio.

Lo Real

Llegados a este punto, cabe mencionar otra cosa curiosa: el reproche de Stavrakakis de que yo borro la negatividad (en mi obra, la negatividad desaparece mágicamente en la positividad del Acto) es, como señala el propio Stavrakakis, lo opuesto exactamente de la crítica que me hace Peter Hallward, según el cual supuestamente hay en mi trabajo una fascinación mórbida por la negatividad, la pulsión de muerte, etc., que me lleva a pasar por alto la positividad del Acontecimiento. ¿No resulta extraño encontrarse con dos interpretaciones críticas de una misma obra que me atribuyen posiciones completamente opuestas? ¿No se impone la conclusión de que mis dos críticos se limitan a utilizar mi teoría como algo parecido a una ficha que colocan en un lugar preestablecido de su matriz de posiciones «erróneas»[401]?

¿Por qué, entonces, ha de aferrarse Stavrakakis tan testarudamente a la ridícula concepción del acto que me imputa? Evidentemente, la diferencia no es sólo verbal, un mero malentendido; no es que afirmemos la misma cosa y él me haya malinterpretado. Su perversión está condicionada por una debilidad de su aparato teórico básico, una falla que además le impide articular un proyecto político viable, con lo que todo lo que ofrece es una nueva versión de los viejos tópicos freudomarxistas. Esta debilidad básica es discernible ya en la breve reflexión metodológica incluida en la «Introducción», donde llama la atención sobre la circularidad de las ciencias positivas, las cuales afirman que sus teorías reflejan plenamente la realidad y están demostradas por los hechos, con lo que pasan por alto que los «hechos objetivos» a los que se refieren no son lo Real pre–Simbólico directo, sino un Real que ya está mediado / construido por lo Simbólico:

> Frente al optimismo ilustrado, popular e incondicional, el conocimiento, en general, nunca es adecuado; siempre hay algo que se le escapa. Es como si la teoría fuera una camisa de fuerza incapaz de contener el vibrante e impredecible campo de nuestra experiencia real[402].

Aquí, la premisa subyacente es la identificación de la pareja conocimiento–experiencia con la pareja Simbólico–Real: hay que afirmar la «tensión constitutiva entre el conocimiento y la experiencia, lo simbólico y lo real»[403]. Con ello, la pareja lacaniana simbólico / real queda reducida a no ser más que un motivo empirista de sentido común: «Las teorías son grises, pero el árbol de la vida es verde»; nuestro conocimiento siempre es limitado, nunca puede abarcar y explicar la experiencia en toda su riqueza. Sin embargo, como no podemos salimos del conocimiento y asir directamente lo Real, hay que seguir adelante y proseguir la interminable tarea de simbolizar lo Real con plena conciencia de que toda simbolización determinada es inestable, temporal, de que más pronto o más tarde quedará desestabilizada por algún encuentro traumático con lo Real:

> Frente a la irreductibilidad de lo real de la experiencia, parece que no nos queda más opción que simbolizar, que seguir simbolizando, tratando de rodear de forma positiva la negatividad. Ahora bien, esto no debería ser una simbolización fantasmática que trate de mortificar lo real de la experiencia […]. Tendrá que articular un conjunto de gestos (positivaciones) simbólicos, que incluya un reconocimiento de los límites reales de lo simbólico, los límites reales de la teoría, y que trate simbólicamente de «institucionalizar» la falta real, la huella (negativa) de la experiencia o, más bien, nuestro fracaso para neutralizar la experiencia[404].

Por tanto, acabamos con lo que Hegel llamó «falsa infinitud»: el sujeto trata de llenar su falta constitutiva y de proporcionarse una identidad mediante identificaciones simbólicas e imaginarias; sin embargo, ninguna identificación puede producir una identidad plena, la falta reaparece siempre… Llegado este punto, Stavrakakis no es lo bastante radical para seguir su premisa hasta sus últimas consecuencias: *todo* campo Simbólico necesita un significante de la falta para suturarse; como ya vio Spinoza, en la religión tradicional ese significante es «Dios» (desde el punto de vista del verdadero conocimiento, «Dios» no tiene un contenido positivo, el significante positiviza únicamente nuestra ignorancia). En suma, aunque Stavrakakis teje variaciones interminables a partir del motivo de que yo no tengo en cuenta la posibilidad de que la falta quede simbolizada–positivizada–institucionalizada, él mismo no la ve allí donde se encuentra operativa.

En la idea del «significante de la falta» no hay nada intrínsecamente «subversivo» o «progresista». ¿No es la figura del judío en el antisemitismo su ejemplo ideológico por antonomasia? La figura no tiene un contenido positivo coherente; lo que la mantiene en pie es *la palabra* «judío» como significante vacío. Es decir, la estructura es aquí la misma que la del viejo chiste polaco anticomunista de la época del «socialismo realmente existente»: «El socialismo es la síntesis de los grandes logros de todos los modos de producción anteriores: de la sociedad tribal sin clases toma el primitivismo, del modo asiático de producción el despotismo, de la Antigüedad la esclavitud, del feudalismo la dominación social de los señores sobre los siervos, del capitalismo la explotación y del socialismo el nombre». La figura antisemita del judío toma de los grandes capitalistas su riqueza y control social, de los hedonistas su libertinaje sexual, de la cultura popular comercializada y de la prensa amarilla su vulgaridad, de las clases humildes su suciedad y mal olor, de los intelectuales su corrupta sofistería y de los judíos el nombre. Esta intervención del significante puro / vacío engendra la misteriosa x, el *je ne sais quoi* que hace judíos a los judíos: para un auténtico antisemita, un judío no es sólo un ser corrupto, promiscuo, etc., sino que lo es *por ser judío*. En este sentido, el judío es claramente –dentro del discurso antisemita– un significante de la falta, la falta en el Otro.

Por consiguiente, la ecuación establecida por Stavrakakis entre lo Real y la experiencia del exceso de realidad respecto de su simbolización nada tiene que ver con lo Real de Lacan (o, en lo que a esto respecta, de Laclau). El antagonismo de Laclau no es la positividad de lo Real fuera de lo Simbólico, sino que es completamente inherente a lo Simbólico, es su grieta o imposibilidad inmanente. Lo

Real no es la realidad sustancial trascendente que desde fuera perturba el equilibrio Simbólico, sino el obstáculo inmanente del propio orden Simbólico, el impedimento con el que tropieza. Esta mala interpretación empirista de lo Real lacaniano explica el extraño uso que Stavrakakis hace de la «negatividad»: lo Real entendido como el exceso de la experiencia en relación con su simbolización sólo es «negativo» en el sentido superficial de que socava la simbolización, pues funciona como la Alteridad que se resiste a ella; sin embargo, en sí mismo, este Real es una positividad de la riqueza exuberante de la experiencia. Para Lacan, sucede todo lo contrario. Es cierto que el Lacan de los primeros seminarios a veces se refiere a «lo Real» para designar la realidad pre–Simbólica; sin embargo, este Real es la pura positividad de ser sin falta alguna; como Lacan repitió una y otra vez durante esos años, *rien ne manque dans le réel*, la falta queda únicamente introducida por lo Simbólico. De ahí que, para Lacan, la negatividad no sea lo Real que socava lo simbólico desde fuera, sino lo Simbólico mismo, el proceso de simbolización con su violenta abstracción, con su violenta reducción de la riqueza de la experiencia al *trait unaire* significante. Lacan cita a Hegel: la palabra es el asesinato de la cosa que designa, su mortificación.

Así, pues, para Lacan, la forma elemental de la negatividad no es el exceso de la experiencia en relación con su simbolización, sino el hiato mismo que separa a la simbolización de la realidad experimentada. Recuérdese la enorme foto del elefante que figuraba en la cubierta de la edición francesa de su primer seminario: el elefante está ahí en su significante, aun cuando no haya rondando un «elefante real»; esta brutal reducción del elefante «real» a su significante es la negatividad (o la pulsión de muerte) en estado puro. Aunque el propio Lacan cambió más delante de postura (la «pulsión de muerte» queda luego definida como el sistema Simbólico en su operar autónomo, ajeno a la realidad, y, por último, como lo Real que no admite simbolización), lo Real sigue siendo inmanente a lo Simbólico, es su meollo traumático inherente: lo Real no existe sin lo Simbólico, es la aparición de lo simbólico lo que introduce en la realidad el hiato de lo Real.

En consecuencia, resulta conmovedor encontrarse con alguien que todavía puede (pensar y) escribir como si Hegel no hubiera existido[405]; y no sólo Hegel, pues, ¿qué hay del concepto lacaniano de *materna*, de lo real científico como el conjunto de fórmulas matematizadas que se oponen a la experiencia imaginaria? Por eso Lacan opone estrictamente el conocimiento científico «en lo real» a la comprensión hermenéutica imaginaria. Además, el abordaje de Stavrakakis también pasa por alto la relación dialéctica adecuada entre la teoría y la práctica en el psicoanálisis. Freud sostenía que el psicoanálisis sólo sería plenamente posible en una sociedad que ya no lo necesitara, con lo que la teoría psico analítica no es sólo la teoría de lo que ocurre en la práctica analítica, la teoría sobre las condiciones de posibilidad de la práctica, sino, al mismo tiempo, la teoría de su imposibilidad, de por qué la práctica siempre es susceptible de fracasar e incluso está condenada a ello. En este sentido, no sólo es que en la práctica haya un exceso en relación con la teoría, sino que la teoría

conceptualiza el límite de la práctica, su *Real*.

Al pasar por alto la categoría *real* (y no meramente simbólica) del conocimiento científico, Stavrakakis identifica conocimiento y comprensión; en la misma línea de pensamiento relativa a la limitación del conocimiento, menciona esta advertencia de Lacan: «De una de las cosas de la que más debemos guardarnos es de comprender demasiado». Sin embargo, lo que Lacan quiere decir con esto no es, como afirma Stavrakakis, que «la determinación de los límites de la comprensión permite un tipo de comprensión mejor o, más bien, diferente»[406]. Cuando Lacan habla sobre «algo así como un rechazo de la comprensión», opone comprensión y conocimiento analítico: el objetivo del psicoanálisis no es comprender al paciente, proporcionar los significados ocultos de sus significantes, sino, al contrario, reducir el significado al «significante sin sentido», como dice en el *Seminario XI*.

Aquí la clave es que lo Real lacaniano, en su oposición a lo simbólico, nada tiene que ver con el habitual motivo empirista (o fenomenológico, o historicista, o de la Lebensphilosophie) de que no se puede reducir la riqueza de la realidad a determinaciones conceptuales abstractas. Lo Real lacaniano es aún más «reduccionista» que cualquier estructura simbólica: lo rozamos cuando sustraemos de un campo simbólico toda la riqueza de sus diferencias y, con ello, lo reducimos a un antagonismo mínimo. Esta condición «minimalista» –puramente formal e insustancial– de lo Real hace que, para Lacan, *la repetición preceda a la represión* o, como afirma Deleuze sucintamente: «No repetimos porque reprimamos, reprimimos porque repetimos»[407]. No es que primero reprimamos un contenido traumático y luego, como somos incapaces de recordarlo y, por tanto, de clarificar nuestra relación con él, dicho contenido siga obsesionándonos, repitiéndose con diversos disfraces. Si lo Real es una diferencia mínima, entonces la repetición (la cual establece esta diferencia) es primordial; la primacía de la represión aparece con la «reificación» de lo Real en una Cosa que se resiste a la simbolización; sólo entonces lo Real excluido / reprimido insiste y se repite. Lo Real no es primordialmente sino el hiato que separa a una cosa de sí misma, el hiato de la repetición. Esto tiene también como consecuencia la inversión de la relación entre la repetición y la rememoración. Por tanto, habría que invertir el famoso lema de Freud «estamos obligados a repetir lo que no recordamos» y decir: estamos obsesionados y obligados a recordar lo que no podemos repetir. Para deshacerse de un trauma del pasado no hay que recordarlo, sino *repetirlo* plenamente, en el sentido que da Kierkegaard a la palabra.

¿Cuál es la «pura diferencia» deleuziana en estado puro, si se nos permite la tautología? Es la diferencia puramente virtual de una entidad que se repite a sí misma de manera totalmente idéntica en relación con sus propiedades reales:

> […] hay diferencias importantes en las intensidades virtuales expresadas en nuestras sensaciones reales. Estas diferencias no corresponden a diferencias reales reconocibles. Que la tonalidad del rosa haya cambiado de manera identificable no es de suma importancia. El cambio es una señal de la reordenación de una infinidad de otras relaciones reales y virtuales[408].

¿No es esa diferencia pura la que aparece en la repetición de la misma línea melódica real en *Humoresque*, de Robert Schumann? Hay que interpretar esta pieza sobre el trasfondo de la desaparición gradual de la voz en las canciones de Schumann: no es una simple obra para piano, sino una canción sin la línea vocal, con la línea vocal reducida a silencio, por lo que en realidad sólo oímos el acompañamiento pianístico. Así hay que interpretar la famosa «voz interior» (*innere Stimme*) añadida por Schumann (en la partitura) entre las dos del piano, la superior y la inferior: como la línea melódica vocal que se conserva como una «voz interior» que no se interpreta (pues existe sólo como *Augenmusik*, música para los ojos, a modo de notas escritas). Hay que reconstruir esta melodía ausente a partir de la base de que el primer y el tercer nivel (las partes pianísticas de la mano izquierda y de la mano derecha) no se relacionan directamente entre sí, es decir, su relación no es la de un reflejo inmediato: para explicar su interconexión, uno se ve entonces obligado a (re)construir un tercer nivel (una tercera línea melódica) «virtual» e intermedio que, por razones estructurales, no se puede tocar. Schumann lleva el procedimiento de la melodía ausente a un grado autorreferencial aparentemente absurdo cuando, más adelante, en el mismo fragmento de la pieza, repite las dos líneas melódicas que se interpretan al piano, pero sin que en la partitura aparezca una tercera línea melódica ausente, una voz interior; aquí lo ausente es la melodía ausente, a saber, la propia ausencia. ¿Cómo vamos a interpretar esas notas cuando, en el plano de lo que en realidad se retoca, repiten exactamente las anteriores? Las notas que se tocan sólo están privadas de lo que no está allí, de su falta constitutiva o, por referirse a la Biblia, incluso pierden lo que nunca tuvieron. Por tanto, un pianista cabal ha de tener el *savoir–faire* de tocar las notas existentes, positivas, de manera que se pueda discernir el eco del acompañamiento de las notas virtuales «mudas»… Aquí tenemos, por tanto, la diferencia pura: la nada–real, el trasfondo virtual que explica la diferencia de las dos líneas melódicas.

La lógica de la diferencia virtual también se puede discernir en otra paradoja. La versión cinematográfica de *Billy Bathgate*, de E. L. Doctorow, es, básicamente, un malogro, pero un malogro interesante, que evoca en el espectador el espectro de la novela, muy superior a la película. Sin embargo, cuando luego leemos la novela en que se basa la película, nos sentimos defraudados: ésta no es la novela evocada por el filme como el rasero con el que se medía la película y salía perdiendo. En consecuencia, la repetición (de una novela malograda en la malograda película) da lugar a un tercer elemento, puramente virtual: la novela lograda. Aquí tenemos un caso ejemplar de lo que Deleuze desarrolla en las páginas cruciales de *Diferencia y repetición*:

> Aunque pueda parecer que los dos presentes son sucesivos, que están a una distancia variable en la serie de reales, en realidad forman, más bien, *dos series reales que coexisten en relación con un objeto virtual de otro tipo*, un objeto que circula continuamente y está desplazado en ellos. […] La repetición no se constituye de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman

en función del objeto virtual (objeto = x)[409].

En relación con *Billy Bathgate*, la película no «repite» la novela en la que está basada; más bien, ambas «repiten» la irrepetible *x* virtual, la «verdadera» novela, cuyo espectro ha sido engendrado en la traslación de la novela real a la película. El movimiento subyacente que se da aquí es más complejo de lo que puede parecer. No es que debamos, simplemente, concebir el punto de partida (la novela) como una «obra abierta» llena de posibilidades que se puedan desplegar más adelante, actualizadas en versiones posteriores, o –peor aún– que debamos concebir la obra original como un pre–texto que más adelante se pueda incorporar a otros contextos y al que así se pueda dar un significado completamente diferente del original. Lo que aquí falta es el movimiento hacia atrás, retroactivo, descrito por vez primera por Henri Bergson, referencia crucial para Deleuze. En sus «Dos fuentes de la moral y de la religión», Bergson describe la extraña sensación que experimentó el 4 de agosto de 1914, cuando se declaró la guerra entre Francia y Alemania:

> A pesar de mi confusión y de que una guerra, incluso una victoriosa, me parecía una catástrofe, experimenté una cosa de la que habla [William] James, un sentimiento de admiración por la facilidad con que se había pasado de lo abstracto a lo concreto: ¿quién habría pensado que un acontecimiento tan formidable podía ocurrir en la realidad con tan poco escándalo?[410].

Aquí es crucial la modalidad de la ruptura entre el antes y el después: antes de su estallido, la guerra le parecía a Bergson «*al mismo tiempo probable e imposible*: una idea compleja y contradictoria que se mantuvo hasta el final»[411]; después de su estallido, de repente todo se volvió real y posible y la paradoja radica en esta aparición retroactiva de la probabilidad:

> Nunca he pretendido que la realidad se pueda introducir en el pasado y que, de ese modo, sea posible retroceder en el tiempo. Sin embargo, no cabe duda de que en él se puede introducir lo posible o, más bien, de que en cualquier momento lo posible se introduce a sí mismo en él. En la medida en que una realidad nueva e impredecible se crea a sí misma, su imagen se refleja detrás de sí misma en el pasado indefinido: esta nueva realidad se encuentra con que siempre ha sido posible, pero sólo en el preciso momento de su aparición real *empieza a haber sido siempre* y por eso digo que esta posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido cuando esta realidad surja[412].

Esto es lo que ocurre en el ejemplo de *Billy Bathgate*: la película introduce en la novela la posibilidad de una novela diferente y mucho mejor. ¿Acaso no encontramos una lógica similar en la relación entre el estalinismo y el leninismo? Aquí también hay *tres* momentos en juego: la política de Lenin antes de la toma del poder por parte de Stalin; la política estalinista; el espectro del «leninismo» creado retroactivamente por el estalinismo (en su versión estalinista oficial, pero *también* en la versión crítica del estalinismo, como cuando, en el proceso de «desestalinización» de la URSS, el lema evocado fue el de la «vuelta a los principios leninistas originales»). Por consiguiente, hay que poner fin al ridículo juego de oponer el terror estalinista al

«auténtico» legado leninista traicionado por el estalinismo: el «leninismo» es un concepto completamente *estalinista*. Proyectar el potencial utópico–emancipador del estalinismo hacia atrás, hacia el tiempo precedente, muestra la incapacidad de la línea de pensamiento para soportar la «contradicción absoluta», la tensión insoportable, inherente al propio proyecto estalinista. Por tanto, es crucial distinguir el «leninismo» (entendido como el meollo auténtico del estalinismo) de la ideología y la práctica políticas reales del periodo de Lenin: la auténtica grandeza de Lenin *no* es la del auténtico mito estalinista del leninismo.

Lo irónico es que esta lógica de la repetición formulada por Deleuze, el antihegeliano *par excellence*, está en el propio meollo de la dialéctica hegeliana: descansa en la relación propiamente dialéctica entre la realidad temporal y el absoluto eterno. El absoluto eterno es el punto inmóvil de referencia en torno al que circulan las figuraciones temporales, el presupuesto de tales figuraciones; sin embargo, justamente como tal, son esas figuraciones temporales las que lo ponen, puesto que él no existe antes que ellas: surge en el hiato entre la primera y la segunda; en el caso de *Billy Bathgate*, entre la novela y su repetición en la película. Volvamos a *Humoresque*: el absoluto eterno es la tercera línea melódica, la que no se interpreta, pero que sirve de punto de referencia de las otras dos líneas, las que sí se tocan. Es un absoluto, pero es frágil: si las dos líneas positivas no se tocan como es debido, desaparece… Resulta tentador hablar a este respecto de una «teología materialista»: la idea de que la propia sucesión temporal crea la eternidad.

La vacuidad de la política del goce

No es difícil adivinar que entre la ontología y la política de Stavrakakis se produce un cortocircuito: la aceptación del agujero constitutivo en lo simbólico, la «falta en el Otro», proporciona el espacio para la teorización de la democracia como la institucionalización de la contingencia. Así llegamos a la apuesta política del libro de Stavrakakis:

> Combinar una actitud ética que revigoriza la democracia moderna con una auténtica pasión por la transformación, capaz de estimular el cuerpo político sin volver a ocupar la obsoleta posición utópica de la izquierda tradicional[413].

Esta combinación ha de realizar un «delicado acto de equilibrio»[414] que evite los extremos de la democracia igualitaria desapasionada a lo Habermas y del apasionado compromiso totalitario. El equilibrio es el que se da entre la falta y el exceso: la falta se articula en la teoría del discurso, mientras que el exceso señala al goce como factor político. Por ejemplo, en los recientes debates sobre la identidad europea, «el descuido de la parte afectiva de la identificación ha conducido a un desplazamiento de la energía de catexis, investida ahora en los discursos ideológicos y políticos antieuropeos»[415].

La sociedad moderna se define por la falta de una garantía trascendental última o, en términos libidinales, del goce total. Hay tres formas principales de enfrentarse a esta negatividad: la utópica, la democrática y la postdemocrática. La primera (totalitarismo, fundamentalismo) trata de volver a ocupar el terreno del goce absoluto alcanzando una sociedad utópica y armónica que elimina la negatividad. La segunda, la democrática, pone en marcha un equivalente político del «atravesar la fantasía»: institucionaliza la propia falta creando el espacio de los antagonismos políticos. La tercera, la postdemocracia consumista, trata de neutralizar la negatividad transformando la política en una administración apolítica: los individuos persiguen sus fantasías consumistas en el espacio regulado por la administración social de los expertos. En la actualidad, cuando la democracia va convirtiéndose en una postdemocracia consumista, hay que insistir en que el potencial democrático no está agotado; aquí, el lema de Stavrakakis podría haber sido «la democracia como proyecto inconcluso». La clave para resucitar este potencial democrático es volver a movilizar el goce: «Lo que se necesita, dicho de otro modo, es una *ética democrática de la política con la que se pueda gozar*»[416].

Es sumamente sintomático que Stavrakakis guarde silencio acerca del giro esencial experimentado por los escritos de Laclau de unos años a esta parte: en su La razón populista, Laclau cambió claramente de postura y pasó de la «democracia radical» al populismo, con lo que redujo la democracia a no ser más que el momento de la demanda democrática dentro del sistema. Esta transformación tiene unas consecuencias y unos fundamentos políticos claros; baste mencionar el apoyo de Laclau a Hugo Chávez. No es difícil imaginar una situación determinada por la tensión entre el bloque de poder democrático institucionalizado y el bloque populista de la oposición, en la que Laclau (y –permítaseme evitar la posibilidad de que se produzca un malentendido– en esto yo lo apoyaría) optase por el bloque populista; cuando Stavrakakis critica mi afirmación de que una «dictadura militar progresista» puede desempeñar un papel positivo, evidentemente no está al tanto de que estoy refiriéndome a Laclau de forma implícita[417].

Ahora bien, aquí lo decisivo es, por supuesto, saber de *qué clase de* goce estamos hablando.

> La investidura libidinal y la movilización del goce son el prerrequisito necesario de toda identificación sostenible (desde el nacionalismo hasta el consumismo). Lo mismo cabe decir de la ética democrática radical de lo político. Pero todavía hay que decidir el tipo de investidura[418].

La solución de Stavrakakis consiste en rechazar tanto el goce fálico del poder como la utopía del goce pleno incestuoso y en optar por un goce parcial no fálico (no completo). Como era de esperar, yo encajo en ese esquema como representante de la utopía incestuosa, entre los «izquierdistas desilusionados que, incapaces de hacer el duelo por la “revolución proletaria” y la “utopía”, optan por una vuelta nostálgica a la vieja –derrotada y peligrosa– política de la reocupación»[419]; una vez más, como si

mi libro sobre Lenin, *La revolución a las puertas*, no fuese precisamente un libro de duelo, no de apego melancólico, sino de despedida de Lenin:

> En consecuencia, REPETIR a Lenin NO significa VOLVER a Lenin; *repetir a Lenin es aceptar que «Lenin ha muerto»*, que su solución particular fue un fracaso, incluso un fracaso monstruoso, pero que en ella había una chispa utópica digna de salvación. Repetir a Lenin significa que hay que distinguir entre lo que Lenin hizo efectivamente y el campo de posibilidades que inauguró, la tensión en Lenin entre lo que efectivamente hizo y otra dimensión, lo que «en Lenin era más que el propio Lenin». Repetir a Lenin es repetir no lo que Lenin HIZO, sino lo que DEJO DE HACER, sus oportunidades PERDIDAS[420].

En las últimas páginas de su libro, Stavrakakis trata de demostrar que la «subjetividad democrática es capaz de inspirar altas pasiones»[421] y menciona el otro goce lacaniano, «un goce más allá de la acumulación, de la dominación y de la fantasía, un goce de lo no pleno o de lo no completo»[422]. ¿Cómo alcanzar este goce? Pues mediante «el sacrificio del fantasmático objeto *a*», único modo de que «este otro goce resulte alcanzable»[423]:

> La tarea central del psicoanálisis –y de la política– es desligar el objeto *a* del significante de la falta en el Otro […], desligar la fantasía (antidemocrática y postdemocrática) de la institucionalización democrática de la falta, con lo que el acceso a un goce parcial más allá de la fantasía sería posible. […] Sólo así seremos capaces de gozar realmente de nuestro goce parcial, sin subordinarlo al catastrófico deseo de la fantasía. Más allá de su dialéctica del repudio, éste es el problema concreto que la izquierda lacaniana nos plantea[424].

La idea subyacente es asombrosamente simple: en absoluta contradicción con Lacan, Stavrakakis reduce el objeto *a* a su papel en la fantasía: el objeto *a* es esa x excesiva por la cual los objetos parciales que ocupan el lugar de la falta en el Otro quedan mágicamente transformados en la promesa utópica de la imposible plenitud del goce. Así, pues, lo que propone Stavrakakis es la visión de una sociedad en que el deseo funcione sin un objeto *a*, sin el exceso desestabilizador que lo transforma en un «catastrófico deseo de la fantasía»; como afirma Stavrakakis de manera sintomáticamente tautológica, debemos aprender a «gozar realmente de nuestro goce parcial».

En cambio, para Lacan el objeto *a* es una / otra denominación del «objeto parcial» de Freud, motivo por el que no se lo puede reducir a su papel en la fantasía que sostiene el deseo; por eso, como subraya Lacan, hay que distinguir su papel en el deseo y en la pulsión. Según Jacques–Alain Miller, aquí hay que introducir una distinción entre dos tipos de falta, la falta propiamente dicha y el agujero: la falta es espacial, designa un vacío *dentro* de un espacio, mientras que el agujero es más radical, designa el punto en el que se derrumba el propio orden espacial (como en los «agujeros negros» de la física)[425]. Ahí reside la diferencia entre el deseo y la pulsión: el deseo se cimenta en la falta constitutiva, mientras que la pulsión circula alrededor de un agujero, de un hiato en el orden del ser. Dicho de otro modo, el

movimiento circular del deseo obedece a la extraña lógica del espacio curvo, donde la distancia más corta entre dos puntos no es una línea recta, sino una curva: la pulsión «sabe» que el camino más corto para alcanzar su satisfacción es circular alrededor de su objeto–meta. (A este respecto, no hay que olvidar la conocida distinción de Lacan entre *aim* y *goal* de la pulsión: el objeto en torno al que circula la pulsión es su *goal*, pero su –verdadero– *aim* es la continuación interminable de esta circulación[426]).

Miller también ha propuesto una distinción benjaminiana entre «angustia constituida» y «angustia constituyente», crucial en relación con el paso del deseo a la pulsión: la primera designa la idea habitual del aterrador y fascinante abismo de la angustia que nos obsesiona, su círculo infernal que amenaza con engullirnos; la segunda representa la confrontación «pura» con el objeto *a*, constituido por su propia pérdida[427]. Miller tiene razón al subrayar aquí dos características: la diferencia que separa la angustia constituida de la constituyente tiene que ver con la categoría del objeto en relación con la fantasía. En un caso de angustia constituida, el objeto mora dentro de los confines de una fantasía, mientras que sólo hay angustia constituyente cuando el sujeto «atraviesa la fantasía» y se enfrenta al vacío, al hiato, llenado por el objeto fantasmático. Sin embargo, pese a ser clara y convincente, esta fórmula de Miller pasa por alto la verdadera paradoja o, más bien, la ambigüedad del objeto *a*. Al definir el objeto *a* como aquel que se superpone a su pérdida, que aparece en el momento mismo de su pérdida (con lo que todas sus encarnaciones fantasmáticas, desde los pechos hasta la voz y la mirada, son figuraciones metonímicas del vacío, de la nada), Miller permanece dentro del horizonte del *deseo*: la verdadera causa–objeto del deseo es el vacío llenado por sus encarnaciones fantasmáticas. Mientras que, como subraya Lacan, el objeto *a* es también el objeto de la pulsión, aquí la relación es completamente diferente: aunque en ambos casos el vínculo entre el objeto y la pérdida sea crucial, en el del objeto *a* como causa–objeto del *deseo* tenemos un objeto originalmente perdido, que coincide con su propia pérdida, que surge como perdido, mientras que en el caso del objeto *a* como objeto de la pulsión, el «objeto» *es directamente la propia pérdida*; en el paso del deseo a la pulsión, pasamos del *objeto perdido* a *la propia pérdida como objeto*. Es decir, el extraño movimiento llamado «pulsión» no está impulsado por la búsqueda «imposible» del objeto perdido; es *un empujón para representar directamente la «pérdida» –el hiato, el corte, la distancia– misma*. Así, pues, hay que trazar aquí una doble distinción: no sólo entre el objeto *a* en su condición fantasmática y postfantasmática, sino además, dentro de ese propio dominio postfantasmático, entre el objeto–causa perdido del deseo y el objeto–pérdida de la pulsión[428].

Lo llamativo es que la idea de Stavrakakis de sostener el deseo sin el objeto *a* no sólo contradice a Lacan, sino también el concepto de hegemonía de Laclau: éste tiene razón al subrayar el papel necesario del objeto *a* a la hora de volver operativo un edificio ideológico. En la hegemonía, un objeto empírico particular se «eleva a la dignidad de la Cosa»: empieza a funcionar como el sustituto, como la encarnación

imposible de la compleción de la Sociedad. Como ya hemos señalado, Laclau cita a Joan Copjec y compara la hegemonía con el «valor de pecho» agregado a los objetos parciales que sustituye a la Cosa materna incestuosa (el pecho). De hecho, habría que criticar a Laclau por confundir el deseo (sostenido por la fantasía) con la pulsión (una de cuyas definiciones es también la de «lo que queda del deseo cuando el sujeto atraviesa la fantasía»): según él, estamos condenados a buscar una compleción imposible. La pulsión, en la que gozamos directamente de la falta misma, simplemente no aparece en su horizonte. Sin embargo, eso no entraña, en absoluto, que en la pulsión «gocemos realmente de nuestro goce parcial», sin el exceso perturbador: para Lacan, la falta y el exceso son estrictamente correlativos, las dos caras de la misma moneda. Precisamente en la medida en que circula alrededor de un agujero, la pulsión es el nombre del exceso propio del ser humano, es la desmesura del esfuerzo que persiste más allá de la vida y la muerte (por eso Lacan a veces llega a identificar directamente la pulsión con el objeto *a* como plus–de–gozar).

Al hacer caso omiso de este exceso de la pulsión, Stavrakakis trabaja, además, con una idea simplificada de lo que es «atravesar la fantasía», en la que la fantasía viene a ser una pantalla ilusoria que empaña nuestra relación con los objetos parciales. Esta idea encaja perfectamente con otra de sentido común, la de que el psicoanálisis debería liberarnos del yugo de las fantasías idiosincrásicas y permitirnos enfrentarnos a la realidad tal como es… Sin embargo, esto, precisamente, es lo que *no* tiene interés para Lacan: su propósito es casi el exactamente opuesto. En nuestra existencia cotidiana, estamos inmersos en la «realidad» (estructurada–sustentada por la fantasía) y esta inmersión queda alterada por los síntomas, los cuales dan testimonio de que otro nivel reprimido de nuestro psiquismo se resiste a esa inmersión. Así, pues, «atravesar la fantasía» significa, paradójicamente, *identificarse plenamente con la fantasía*, a saber, con la fantasía que estructura el exceso que se resiste a nuestra inmersión en la realidad cotidiana o, por citar una formulación sucinta de Richard Boothby:

> Por tanto, «atravesar la fantasía» no significa que el sujeto abandona –no se sabe cómo– sus fantasiosos caprichos y se acomoda a una realidad «pragmática», sino precisamente lo contrario: el sujeto se somete a ese efecto de la falta simbólica que revela el límite de la realidad cotidiana. Atravesar la fantasía en el sentido lacaniano entraña que el reclamo de la fantasía sea más fuerte que nunca y que entremos en una relación más íntima con ese meollo real de la fantasía que rebasa a la imaginación[429].

Boothby tiene razón al subrayar que la fantasía tiene una estructura poco menos que bifronte: es al mismo tiempo tranquilizadora, cautivadora (puesto que proporciona un guión imaginario que nos permite soportar el abismo del deseo del Otro) y aplastante, perturbadora, inasimilable a nuestra realidad. La dimensión político–ideológica de esta concepción de lo que es «atravesar la fantasía» quedó perfectamente clara en el papel único que el grupo de rock *Top Lista Nadrealista (La Lista de Exitos de los Surrealistas)* desempeñó durante la guerra de Bosnia en la sitiada Sarajevo: sus irónicas actuaciones, que, en medio de la guerra y el hambre,

satirizaban los apuros de la población de la ciudad, se convirtieron en objeto de culto no sólo entre la contracultura, sino también entre los ciudadanos de Sarajevo en general (el espectáculo que la banda ofrecía una vez a la semana por la televisión no dejó de emitirse durante todo el conflicto bélico y era extremadamente popular). En lugar de lamentarse por el trágico destino de los bosnios, el grupo se atrevió a movilizar todos los tópicos sobre los «estúpidos bosnios» que circulaban por toda Yugoslavia y se identificó totalmente con ellos; así dejaron claro que el camino de la auténtica solidaridad pasaba por la confrontación directa con las obscenas fantasías racistas que circulaban en el espacio simbólico de Bosnia y que esa confrontación exigía identificarse juguetonamente con ellas, en lugar de negarlas en nombre del «cómo es la gente en realidad».

No es de extrañar, por tanto, que, cuando Stavrakakis trata de proporcionar algunos ejemplos concretos de esta nueva política del goce parcial, las cosas se vuelvan verdaderamente «estrafalarias». Empieza con la tesis de Marshall Sahlins de que las comunidades paleolíticas siguieron «un camino zen hacia la riqueza»: aunque profundamente marcadas por las divisiones, los intercambios, la diferencia sexual, la violencia y la guerra, carecían del «santuario de lo Inalcanzable», de «Necesidades infinitas» y, por tanto, del «deseo de acumular». En ellas

> parece que se goza sin la mediación de las fantasías de acumulación, compleción y exceso. […] Muestran que, en principio, otro mundo es posible, en la medida en que el goce (parcial) se desvincule de los sueños de compleción y del deseo fantasmático. […] ¿No sucede algo similar en la clínica psicoanalítica? ¿Y no es ése también el reto de la ética democrática radical?[430].

¿No estamos, de nuevo, ante la idea de una sociedad sin falta? Los hombres del Paleolítico evitaban la acumulación cancelando la propia falta; la idea de una sociedad así, en la que no se da el exceso de las «Necesidades infinitas», es verdaderamente utópica, la fantasía por antonomasia, la fantasía de una sociedad anterior a la Caída[431]. Viene a continuación una serie de ejemplos acerca de cómo «los analistas y teóricos políticos, los economistas y los ciudadanos activos –algunos de ellos inspirados directamente por la teoría lacaniana– están tratando en la actualidad de poner en marcha esta orientación democrática radical en multitud de marcos empíricos»[432]. Por ejemplo: «Un grupo de cooperativistas [Byrne y Healy] ha examinado y ha tratado de reestructurar su goce de una manera no fantasmática»[433]; ¡desde luego, sería interesante saber con todo detalle cómo se llevó a cabo esa «reestructuración»! Luego está la propuesta de Robin Blackburn para la democratización de los fondos de pensiones, la de Roberto Unger para pasar de un sistema de herencia familiar a otro social, la de Toni Negri para que los ciudadanos tengan una renta mínima asegurada, los proyectos de presupuestos participativos en el Brasil[434]… Qué tenga todo eso que ver con la *jouissance féminine* es un misterio. La vaga idea subyacente es la de que, en todos esos casos, estamos ante modestas propuestas pragmáticas, soluciones parciales que evitan el exceso de la utópica re–

fundación radical, cosa que no basta, desde luego, para verlos como casos de *jouissance féminine*, precisamente el nombre que da Lacan al exceso absoluto.

Así, pues, el intento de Stavrakakis de relacionar conceptos lacanianos como el del goce femenino, el significante de la falta en el Otro, etc., con ejemplos sociopolíticos concretos no es nada convincente. Cuando cita la precisa tesis de Joan Copjec sobre cómo la *suppléance* «nos permite hablar adecuadamente de nuestro deseo: en lugar de traducir nuestro goce al lenguaje, lo formaliza en un significante que no transmite su significado, sino del que, más bien, se goza directamente»[435], Stavrakakis la interpreta como «un modo de pensar en el goce y en la producción de un significante de la falta desde una perspectiva democrática»[436], pero ¿no encaja también perfectamente con el nacionalismo la descripción de Copjec? ¿No constituye el nombre de la nación tal *suppléance*? Cuando un apasionado patriota exclama: «¡América!», ¿no produce un significante que «en lugar de traducir nuestro goce al lenguaje, lo formaliza en un significante que no transmite su significado, sino del que, más bien, se goza directamente»?

La concepción política de Stavrakakis es trivial. No es que su llamamiento a poner más pasión en la política carezca de sentido (es obvio que la izquierda contemporánea necesita ser más apasionada); el problema radica, más bien, en que se parece demasiado al chiste que cita Lacan sobre el médico al que un amigo pide que le haga un reconocimiento gratuito; el médico, poco dispuesto a prestar sus servicios sin cobrar por ellos, lo examina y luego dice, con toda la tranquilidad del mundo: «¡Necesita un reconocimiento!». Paradójicamente, pese a todas sus críticas (justificadas) contra el freudomarxismo, a la posición de Stavrakakis se le podría dar el nombre de «democracia freudorradical»: permanece dentro del freudomarxismo, a la espera de que el psicoanálisis suplemente la teoría de la democracia radical tal como Wilhelm Reich, entre otros, esperaba que el psicoanálisis suplementara al marxismo. El problema es exactamente el mismo en uno y otro caso: contamos con la teoría social adecuada, pero falta el «factor subjetivo»; es decir, ¿cómo vamos a movilizar a la gente para que se dedique a una lucha política apasionada? Aquí entra el psicoanálisis para explicar los mecanismos libidinales que emplea el enemigo (Reich trató de aclarar esto en el caso del fascismo, Stavrakakis en el del consumismo y el nacionalismo) y el modo en que la izquierda puede poner en práctica su propia «política del goce». El problema radica en que ese abordaje es un pseudoanálisis político: hay que explicar la falta de pasión en la teoría y en la práctica políticas en sus propios términos, es decir, en los del análisis político. Lo que de verdad hay que preguntarse es si hay algo por lo que apasionarse, cuáles son las opciones políticas que la gente considera «realistas» y factibles.

Cuando planteamos la cuestión así, los contornos de nuestra constelación ideológica aparecen de forma diferente y dan la razón a la famosa frase de W. B. Yeats: «Lo excelente carece de convicciones, pero lo ínfimo desborda vehemencia apasionada». Esta frase parece ser una descripción perfecta de la división actual entre

liberales anémicos y fundamentalistas apasionados («los excelentes» ya no pueden comprometerse por entero, «los ínfimos» abrazan el fanatismo racista, religioso y sexual). Ahora bien, ¿son los terroristas fundamentalistas –cristianos o musulmanes– verdaderamente fundamentalistas, en el sentido genuino del término? ¿Creen de verdad? Lo que les falta es un rasgo fácil de encontrar en todos los fundamentalistas auténticos, desde los budistas tibetanos hasta los amish estadounidenses: la ausencia de resentimiento y envidia, la profunda indiferencia ante el modo de vida del no creyente. Sin embargo, en la actualidad, si los llamados fundamentalistas creen realmente que han hallado el camino que lleva a la Verdad, ¿por qué deberían sentirse amenazados por los no creyentes y envidiarlos? Cuando un budista se encuentra con un hedonista occidental, es raro que lo condene: se limita a señalar con benevolencia que su búsqueda de la felicidad es un autoengaño. A diferencia de los verdaderos fundamentalistas, los pseudofundamentalistas terroristas están profundamente molestos, intrigados, fascinados, por la pecaminosa vida de los no creyentes. Intuimos que, al luchar contra el pecador, luchan contra su propia tentación. Por eso los llamados fundamentalistas cristianos o musulmanes son una deshonra para el auténtico fundamentalismo.

Llegados a este punto, el diagnóstico de Yeats no acierta plenamente en lo que hace a los apuros del presente: la vehemencia apasionada de una masa muestra una falta de verdadera convicción. En lo más profundo de sí mismos, a los fundamentalistas terroristas también les falta auténtica convicción, como demuestran sus estallidos de violencia. ¡ Qué frágil ha de ser la fe de un musulmán, si se siente amenazado por una estúpida caricatura en un periódico danés de escasa tirada! El terror islamista fundamentalista *no* está cimentado en la convicción de los terroristas de su superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad religioso–cultural de la carnicería de la civilización consumista mundializada. Lo que ocurre con los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino, más bien, que *ellos mismos* se consideran, en secreto, inferiores. Por eso nuestra condescendiente corrección política, que nos llega a asegurar que no nos sentimos superiores a ellos, consigue sólo enfurecerlos más y alimentar su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural, sus intentos de preservar su identidad, sino la circunstancia, exactamente contraria, de que los fundamentalistas ya son como nosotros, de que, secretamente, han interiorizado ya nuestros valores y se miden a sí mismos por ellos. (Eso es, evidentemente, lo que ocurre con el Dalái Lama, que justifica el budismo tibetano desde un punto de vista occidental, como la búsqueda de la felicidad y la evitación del dolor). Paradójicamente, lo que a los fundamentalistas les falta en realidad es precisamente una dosis de esa auténtica convicción «racista» en la superioridad propia.

Sería instructivo citar aquí a Rousseau, quien describió la inversión de la investidura libidinal desde el objeto hasta el obstáculo que nos impide acceder a él. Ése es el motivo por el que el nunca debemos aceptar el igualitarismo guiándonos por

las meras apariencias; en la medida en que la idea (y la realización) de la justicia igualitaria está sostenida por la envidia, descansa en la inversión de la renuncia habitual hecha en beneficio de otros: «Estoy dispuesto a renunciar a ello, *¡para que los otros* no *lo tengan!*». Por tanto, el Mal, lejos de ser lo opuesto al espíritu de sacrificio, es el espíritu de sacrificio mismo, dispuesto a ignorar el bienestar propio, siempre y cuando con mi sacrificio pueda privar al Otro de su goce[437]… ¿Y no encontramos también la misma pasión negativa en el liberalismo multicultural y en su corrección política? ¿No es su búsqueda inquisitorial de toda huella de racismo o de sexismo en los detalles de la conducta personal indicativa en sí misma de la pasión del resentimiento? La pasión del fundamentalismo es falsa, mientras que la anémica tolerancia liberal descansa en una pasión perversa repudiada. La distinción entre fundamentalismo y liberalismo se sustenta en una característica subyacente común: ambas están permeadas por la pasión negativa del resentimiento.

TERCERA PARTE

¿Qué hacer?

VII

La crisis de la negación determinada

Si nos remontamos a los años cincuenta y sesenta, cuando la Escuela de Francfort adoptó una actitud cada vez más crítica ante el concepto marxista clásico de la necesidad histórica de la revolución, dicha actitud culminó, además, con el abandono del concepto hegeliano de la «negación determinada», cuyo reverso es el auge del concepto de lo «totalmente Otro» (*das gang Andere*) como la perspectiva de la superación utópica del orden tecno–capitalista global. La idea es que, con la «dialéctica de la Ilustración», que tiende al punto–cero de la sociedad completamente «administrada», ya no es posible conceptualizar la ruptura de la mortífera espiral de esta dialéctica con la noción marxista clásica de que lo Nuevo surgirá de las propias contradicciones de la sociedad presente, en virtud de su autosuperación inmanente: el impulso para dicha superación sólo puede proceder de un Afuera no mediado[438].

Este abandono de la «negación determinada» es, desde luego, la otra cara de la aceptación del triunfo del capitalismo. Como ya hemos dicho, el signo más fiable del triunfo ideológico del capitalismo fue la práctica desaparición del propio término en las últimas dos o tres décadas[439].

La izquierda contemporánea ha reaccionado de muchas formas (que se superponen en parte) ante la hegemonía absoluta del capitalismo global y de su suplemento político, la democracia liberal:

1. Plena aceptación de este marco: seguir luchando en pro de la emancipación *respetando* las reglas de ese marco (Tercera Vía de la democracia liberal);
2. Aceptación de este marco como algo que perdurará, pero a lo cual, pese a todo, hay que oponerse, alejándose de su ámbito de acción y actuando desde sus «intersticios» (Simon Critchley, por ejemplo);
3. Aceptación de la futilidad de toda lucha, puesto que en la actualidad el marco lo abarca absolutamente todo y coincide con su opuesto (la lógica de los campos de concentración, el estado de emergencia permanente), por lo que nada se puede hacer en realidad, salvo esperar el estallido de la «violencia divina», versión revolucionaria del «sólo Dios puede aún salvarnos» de Heidegger (perspectiva ejemplificada hoy por Giorgio

Agamben y, en cierto sentido, anteriormente por Adorno en sus últimos años);

4. Aceptación de la futilidad temporal de la lucha («ante el triunfo actual del capitalismo global, no es posible oponer una auténtica resistencia, al menos no en la metrópolis del capitalismo, así que lo único que podemos hacer hasta que se produzca la renovación del espíritu revolucionario en la lucha obrera global es defender lo que todavía queda del Estado de bienestar, bombardeando a quienes están en el poder con demandas que, como sabemos, no pueden hacer realidad, y, además, retirándonos a los estudios culturales, donde es posible continuar calladamente el trabajo de la crítica»);
5. Énfasis en que el problema es más fundamental, en que el capitalismo global es, a la postre, un efecto óntico del principio ontológico subyacente de la tecnología o de la «razón instrumental» (Heidegger, pero también, en cierto sentido, de nuevo Adorno);
6. Creencia en la posibilidad de socavar el capitalismo global y el poder estatal, pero no atacándolos directamente, sino convirtiendo nuestras costumbres cotidianas –donde es posible «construir un nuevo mundo»– en el nuevo campo de batalla; así, los fundamentos del poder del capital y del Estado quedarán paulatinamente socavados y, llegado cierto punto, el Estado se derrumbará como el gato que se despeña por el precipicio en los dibujos animados (a este respecto, cabe pensar en el movimiento zapatista);
7. Un giro «posmoderno» del hincapié, que haga pasar de la lucha anticapitalista a las múltiples formas de la lucha político–ideológica por la hegemonía, conceptualizada como un proceso contingente de rearticulación discursiva (Ernesto Laclau);
8. La apuesta por la posibilidad de repetir en el plano posmoderno el gesto marxista clásico y poner en práctica la «negación determinada» del capitalismo; con el auge actual del «trabajo cognitivo», la contradicción entre la producción social y las relaciones capitalistas ha alcanzado una altura sin precedentes y, por primera vez, ha hecho que la «democracia absoluta» sea posible (Hardt y Negri).

Es tentador categorizar estas versiones como otros tantos modos de negación de la política en sentido propio, correlato de los diferentes modos de evitar lo Real traumático en el psicoanálisis: aceptación–mediante–la–negación (*Verneinung*: una versión del «quien quiera que sea la mujer con la que he soñado, no es mi madre»: «cualesquiera que sean los nuevos antagonismos, no son la lucha de clases»), forclusión psicótica (*Verwerfung*: la lucha de clases forcluida vuelve en lo real, con la apariencia paranoide de un Enemigo invisible y todopoderoso, como la

«confabulación judía»), represión neurótica (*Verdrängung*: la lucha de clases reprimida vuelve como una multiplicidad de «nuevos antagonismos») y repudio fetichista (*Verleugnung*, la elevación a Causa principal de cierta imitación fetichista de la lucha de clases como «lo último que vemos» antes de enfrentarnos con el antagonismo de clase).

Aquí no estamos ante diversas formas de evitar una toma de postura izquierdista «verdadera» y radical; más bien, el trauma que todas ellas tratan de borrar es la falta de dicha postura. Si las últimas décadas nos enseñan algo, es la indestructibilidad del capitalismo; (ya) Marx lo comparaba con un vampiro y no debemos olvidar que los vampiros son muertos en vida: por más puñaladas que les demos, vuelven a levantarse una y otra vez. Hasta el intento radical de acabar con toda huella del capitalismo que Mao llevó a cabo con la Revolución Cultural acabó con su regreso triunfante.

El cómico Superyó…

Un miedo se cierne sobre (lo que queda de) la izquierda contemporánea: el miedo a enfrentarse directamente con el poder del Estado. Quienes insisten en luchar contra el poder estatal, por no hablar de quienes hablan directamente de tomarlo, son acusados al punto de estar atascados en el «viejo paradigma»: en la actualidad, la tarea consiste en resistir al poder del Estado apartándose de su ámbito de acción, sustrayéndose de él, creando nuevos espacios al margen de su control. El mejor ejemplo de este dogma de la izquierda universitaria contemporánea se encuentra en el título del libro–entrevista con Negri: *Goodbye Mister Socialism*. La idea es la de que la época de la vieja izquierda en sus dos versiones, la reformista y la revolucionaria, cuyo propósito común era tomar el poder del Estado y proteger los derechos colectivos de la clase obrera, ha tocado a su fin. En la actualidad, la forma predominante de explotación es la explotación del conocimiento, etc.; hay en marcha un nuevo desarrollo social «posmoderno» que la vieja izquierda se niega a tener en cuenta y, para renovarse a sí misma, la izquierda tiene que… leer a Deleuze y a Negri y empezar a practicar la resistencia de los nómadas, a abrazar la teoría de la hegemonía, etc. Pero ¿y si este propio modo de definir el problema es parte del problema? Como la izquierda institucionalizada (los socialdemócratas de la Tercera Vía, los sindicatos y otros agentes) se niega tan insistentemente a aprender esta lección, el problema ha de estar (también) en sus críticos «posmodernos».

Dentro de este campo «posmoderno», *La demanda infinita*, de Simón Critchley, es una encarnación casi perfecta de la postura a la que mi obra se opone por completo[440], y eso en dos planos distintos, pero interconectados: el de la explicación de la subjetividad como producto del compromiso ético con un Bien y el de la política de la resistencia. Cuando Critchley se incluye entre los «postkantianos críticos, laicos, bien vestidos y metrosexuales»[441], lo irónico de esta

autocaracterización encubre su gravedad; no es de extrañar que Critchley incluyera en la lista de quienes se «resisten» a caer en las garras del poder del Estado a la mismísima princesa Diana[442].

El punto de partida de Critchley es el «déficit motivacional» de nuestras instituciones liberaldemócratas. Dicho déficit está en la base de dos grandes actitudes políticas, la del nihilismo «pasivo» y la del nihilismo «activo»: por una parte, una indiferencia cínica, una huida al hedonismo consumista, etc., y, por otra, un fundamentalismo violento, cuyo propósito es destruir el corrupto universo liberal. El problema de Critchley es cómo salir de este atolladero, cómo resucitar la pasión política emancipadora. Este problema es real; en nuestra época supuestamente «postideológica», tras el final autoproclamado de los grandes proyectos emancipadores, el hiato entre significado y verdad parece insuperable: ¿quién se atreve aún a reclamar acceso a un «mapa cognitivo» de nuestra constelación que al mismo tiempo creara un espacio para una transformación social radical y con sentido? Por consiguiente, en la actualidad, la propia idea de una «política de la verdad» se desdeña por ser totalitaria; por encima y al margen de la administración social eficiente, los principales objetivos políticos aceptables son negativos: evitar el dolor y el sufrimiento, crear las condiciones mínimas para la tolerancia de otras formas de vida… Cada uno tiene su verdad y la tarea de la política se concibe como el arte del compromiso pragmático, de la coordinación de intereses, de la garantía de la coexistencia pacífica de modos de vida, como si la uniformidad económica y la diversidad cultural fueran las dos caras del mismo proceso. Sin embargo, esta perspectiva liberal–democrática sigue obsesionada con el espectro del «fundamentalismo». Recuérdese la reacción pública ante la muerte del papa. ¿Quién querría vivir en un Estado que prohíbe el aborto y el divorcio? Y, sin embargo, *las mismas* personas que rechazan las concepciones del papa lo admiran por la firmeza e integridad de su postura ética y por su mensaje de esperanza, lo cual pone de relieve la necesidad de un principio firme de Verdad, al margen de todo relativismo pragmático.

Entonces, ¿cómo salir de esta vía muerta? Critchley da dos pasos. Primero, mediante una combinación de Levinas, Badiou y Lacan, despliega la idea de que el sujeto es el producto de su reconocimiento en una Llamada ética incondicional engendrada por la experiencia de la injusticia y los males. A continuación, propone una idea de política en la que ésta se concibe como la resistencia al poder del Estado en nombre de esa Llamada ética.

El sujeto aparece como reacción ante el traumático encuentro con el indefenso Otro (Prójimo) sufriente, motivo por el cual está constitutivamente descentrado, no es autónomo, está dividido por la Llamada ética, es «un sujeto caracterizado por la experiencia de una demanda interiorizada que nunca puede satisfacer, una demanda que lo supera»[443]; por consiguiente, la paradoja constitutiva del sujeto es la demanda que el sujeto no puede satisfacer, de modo que el sujeto está

constitutivamente dividido y su autonomía queda «usurpada siempre por la experiencia heterónoma de la demanda del otro»[444]. Sólo un Dios infinito y omnipotente habría podido satisfacer esa demanda; por tanto, «sabedores de que Dios no existe, debemos someternos a la demanda de ser como Dios, conscientes de que, sin duda, fracasaremos a causa de nuestra condición finita»[445]. Llegado este punto, Critchley se refiere a la afirmación de Levinas según la cual

> mi relación con el otro no consiste en una benigna benevolencia, en un cuidado compasivo o en el respeto de su autonomía, sino que es la obsesiva experiencia de una responsabilidad que me persigue con todo su peso. Soy el rehén del otro[446].

Así, pues, ¿cómo puede el sujeto atenuar el peso aplastante del Superyó? «¿Cómo puedo responder con responsabilidad infinita al otro sin extinguirme como sujeto? [447]». Aquí, Critchley acude a Lacan, al modo en que Lacan elaboró el concepto freudiano de sublimación: la sublimación estética permite al sujeto alcanzar un mínimo de felicidad[448]. Lo Bello se interpone entre el sujeto y el Bien, «coloca al sujeto en relación con la fuente de la demanda ética, pero protegiéndolo de la mirada directa de la Cosa»[449].

Critchley añade el humor a la lista de las sublimaciones que constituyen el aspecto benevolente del Superyó: en contraste con el duro y malvado Superyó, ese severo juez que nos aplasta con el peso de la culpa infinita por no estar a la altura de su Llamada, en el humor –en el que también observamos nuestra finitud y nuestro ridículo fracaso desde el punto de vista del Superyó– nuestra finitud aparece como una cosa graciosa, ridícula en sus fracasos. En lugar de crear angustia y desesperación, este Superyó nos permite reírnos de nuestros fracasos, de nuestras limitaciones y vanas pretensiones. No obstante, es extraño que Critchley no tenga en cuenta *el brutal aspecto «sádico» del humor mismo*: el humor puede ser extremadamente cruel y denigrante. Pongamos un ejemplo extremo: el tristemente célebre «Arbeit macht frei!» sobre las puertas de Auschwitz no es ningún argumento contra la dignidad del trabajo. Es verdad que el trabajo nos hace libres, como dijo Hegel en el famoso pasaje de la *fenomenología del espíritu* sobre el Amo y el Esclavo; lo que los nazis hicieron con el lema en las puertas de Auschwitz es, sencillamente, una burla cruel, análoga a la de cometer una violación con una camiseta donde se leyera «¡El sexo da placer!».

Así, pues, resulta extraña la afirmación de Critchley de que «ciertas versiones del psicoanálisis, en especial la de Lacan, tienen un problema con el Superyó»[450]: Lacan era plenamente consciente no sólo del vínculo entre el humor y el Superyó, sino también del aspecto sádico, brutal, del humor. A la obra maestra de los hermanos Marx, *Sopa de ganso*, se la considera una película que se mofa de los ridículos rituales de los Estados totalitarios, que denuncia su vacuidad, etc.: la risa es el arma más poderosa y no es de extrañar que los regímenes totalitarios la teman tanto…

Habría que invertir completamente el lugar común: si *Sopa de ganso* surte un efecto tan poderoso no es porque se burle de la maquinaria y la parafernalia del Estado totalitario, sino porque exhibe abiertamente la locura, la «diversión», la cruel ironía, que *ya están presentes* en el Estado totalitario. El «carnaval» de los hermanos Marx es el del propio totalitarismo.

¿Qué es el Superyó? Recordemos la extraña circunstancia, señalada a menudo por Primo Levi y otros supervivientes del Holocausto, de que sobrevivieron con una profunda división interna: conscientemente, sabían muy bien que su supervivencia era un accidente sin sentido, que de ninguna forma eran responsables de ella, que los únicos culpables habían sido los nazis; al mismo tiempo, estaban (profundamente) obsesionados por un sentimiento de culpa «irracional», como si hubieran sobrevivido a expensas de otros que habían muerto y, por tanto, fueran, en cierto modo, responsables de esas muertes; como es bien sabido, este insoportable sentimiento de culpa hizo que muchos supervivientes se suicidaran. En este sentimiento de culpa aparece en estado puro el Superyó, la obscena instancia que nos lleva a caer en una espiral autodestructiva. Esto significa que la función del Superyó consiste, precisamente, en ocultar la causa del terror constitutivo de nuestro ser humanos, el meollo inhumano de ser humanos, la dimensión a la que los idealistas alemanes llamaron negatividad y Freud pulsión de muerte. El Superyó, lejos de ser el meollo traumático de lo Real del que las sublimaciones nos protegen, es la pantalla que enmascara lo Real.

El cómico Superyó es la instancia cruel e insaciable que me bombardea con exigencias imposibles y se mofa de mis fallidos intentos de satisfacerlas, la instancia a cuyos ojos soy tanto más culpable cuanto más trato de acabar con mis conatos «pecaminosos» y satisfacer sus exigencias. Como ya he señalado, en el cínico lema estalinista sobre los acusados en las farsas judiciales que manifestaban su inocencia («cuanto más inocentes son, más merecido tienen que se los fusile») aparece el Superyó en estado puro. Por consiguiente, según Lacan, el Superyó «nada tiene que ver con la conciencia moral en lo tocante a sus exigencias más apremiantes»[451]: por el contrario, el Superyó es, en lo que tiene de más elemental, no una instancia prohibitiva, sino productiva: «Nada fuerza a nadie a gozar, salvo el Superyó. El Superyó es el imperativo del goce: "¡Goza!"»[452]. Aunque *jouissance* se puede traducir al inglés como «enjoyment» («goce»), los traductores anglófonos suelen dejar la palabra en francés para volver palpable su carácter excesivo, verdaderamente traumático: no estamos antes meros placeres, sino ante una intrusión violenta que proporciona más dolor que placer. Por tanto, no es de extrañar que Lacan planteara una ecuación entre el goce y el Superyó: gozar no es seguir las tendencias espontáneas que hay dentro de uno mismo, sino actuar conforme a un extraño y retorcido deber ético.

Cuando, siguiendo a Badiou, Critchley define al sujeto como el producto de la fidelidad al Bien («Un sujeto es el nombre del modo en que un yo se vincula a cierta

concepción del bien y da forma a su subjetividad en relación con dicho bien»[453]), confunde, desde una estricta perspectiva lacaniana, sujeto y subjetivación. Aquí hay que oponer a Lacan con la *doxa* teórico–discursiva sobre el sujeto como efecto del proceso de subjetivación: según Lacan, el sujeto *precede* a la subjetivación y la subjetivación (la constitución de la «vida interior» del sujeto de la experiencia) es una defensa ante el sujeto. El sujeto como tal es una (pre)condición del proceso de subjetivación, en el mismo sentido en el que, en los años sesenta, Herbert Marcuse afirmaba que la libertad es la condición de la liberación. En la medida en que, en cierto sentido, el sujeto, en su contenido, sin duda sólo «es» el resultado del proceso de subjetivación, también cabe decir que el sujeto *se precede*: para llegar a ser un sujeto, ha de ser ya un sujeto, de manera que, en el proceso por el que llega a serlo, se convierte en lo que ya es. (Y, por cierto, esta característica distingue al proceso dialéctico propiamente hegeliano de la «evolución dialéctica» pseudohegeliana). El argumento más evidente que cabe oponer es el de que estamos ante el caso arquetípico de ilusión ideológica: no hay un sujeto anterior al proceso de subjetivación, su preexistencia es justamente la inversión que atestigua el éxito de la constitución ideológica del sujeto; una vez constituido, el sujeto se experimenta necesariamente como la causa del propio proceso que lo constituye, es decir, considera este proceso como una «expresión» de sí. Éste es precisamente, el razonamiento que se debe rechazar, pero, exactamente, ¿por qué?

Volvamos por un momento a Althusser. Desde su punto de vista, el sujeto se constituye en virtud de su asunción de una Llamada ideológica, de su reconocimiento de una interpelación ideológica, reconocimiento que subjetiviza al individuo preideológico. Desde luego, como Critchley tiene claro, esta interpelación, la asunción de la llamada del Bien, en el fondo siempre queda malograda, el sujeto nunca puede actuar al nivel de esa Llamada, sus esfuerzos nunca son suficientes. Es aquí donde, desde una perspectiva lacaniana, hay que suplementar la explicación de Althusser: en cierto sentido, el sujeto *es* el fracaso de la subjetivación, el fracaso de la asunción del mandato simbólico, de la identificación plena con la Llamada ética. Por parafrasear la celebrada fórmula de Althusser, a un individuo se lo interpela a la subjetividad, la interpelación fracasa *y el «sujeto» es ese fracaso*. Por eso el sujeto está irremediablemente dividido: dividido entre su tarea y el fracaso a la hora de serle fiel. Es en este sentido en el que, para Lacan, el sujeto *como tal* es histérico: la histeria, en lo que tiene de más elemental, es el fracaso de la interpelación, el voraz gusano que cuestiona la identidad impuesta al sujeto por la interpelación «¿por qué soy yo ese nombre?», ¿por qué soy yo lo que el Otro dice que soy?

Cuando Critchley subraya que el sujeto fracasa siempre en relación con la Llamada de la Cosa ética, parece respaldar por completo esta dimensión, este fracaso, como constitutivos de la subjetividad. Sin embargo, hay que añadir algo crucial: es completamente erróneo identificar sin más este fracaso de la interpelación –la circunstancia de que el sujeto no esté nunca a la altura de su responsabilidad ante la

Llamada del Bien– con el sujeto. La razón de ese fracaso no se halla sólo en la limitación de la finitud del sujeto, en su falta de adecuación a la tarea «infinitamente exigente»; es decir, aquí no estamos ante el simple hiato entre la infinita tarea ética del sujeto y su realidad finita, por el que esta tarea resulta siempre inadecuada. El «sujeto anterior a la subjetivación» es en sí mismo una fuerza positiva, la infinita fuerza de la negatividad a la que Freud llamó «pulsión de muerte». Por eso, desde la perspectiva lacaniana, es problemático afirmar que los seres humanos «parecemos tener una dificultad enorme a la hora de aceptar nuestra limitación, nuestra finitud, fracaso que está en la base de muchas tragedias»[454]: al contrario, los seres humanos experimentamos enormes dificultades a la hora de aceptar la «infinitud» (la imposibilidad de morir, el exceso de vida) en el propio meollo de nuestro ser, la extraña «inmortalidad» cuyo nombre freudiano es la pulsión de muerte.

La Llamada ética no interviene directamente en el animal humano, no perturba su equilibrio con su mandato «infinitamente exigente»: al contrario, la Llamada ética presupone ya que el equilibrio de la reproducción animal se ha salido de sus raíles, de sus goznes, con la transformación del instinto animal en la pulsión de muerte. En consecuencia, la ética, para Lacan, no es directamente el grado cero del encuentro con la Cosa Real, sino, más bien, una pantalla que nos protege de las consecuencias destructivas de lo Real. En este punto, Critchley falsifica de manera extraña las ideas sobre el Bien y la Belleza que Lacan expuso en la *Etica del psicoanálisis*, al plantear que la Belleza es la pantalla que nos protege de la exposición directa a la Cosa Real, mientras que, para Lacan, el Bien ocupa precisamente el mismo lugar estructural, es decir, no es la propia Cosa Real, sino la pantalla que nos protege de su efecto cegador.

Según Critchley, la intrusión traumática de la Cosa Real radicalmente heterogénea que descentra al sujeto es *idéntica a* la Llamada Ética del Bien, mientras que, para Lacan, la Cosa radicalmente heterogénea cuyo efecto traumático descentra al sujeto es, al contrario, la «Cosa maléfica» primordial, algo que nunca es posible superar dialécticamente (*aufgehoben*) en una versión del Bien, algo que nunca deja de ser un corte perturbador. De ahí que la referencia a Sade que hace Critchley no sea acertada: afirma que el proyecto sadiano se mantiene aún dentro de las coordenadas del compromiso con el Bien, pues Sade se limita a colocar en el lugar del Bien lo que nosotros percibimos como «maligno»; dicho de otro modo, para Sade, el uso desenfrenado de otras personas como medio de goce sexual es el Bien al que se entrega por entero (o, por citar al Satanás del *Paraíso perdido* de Milton: «¡Mal, sé tú mi Bien!»). Habría que invertir más bien esta idea del «mal» como un contenido cuya propia forma (el compromiso ético incondicional) sigue siendo la del Bien: la diferencia entre el Bien y el Mal no radica en el contenido, sino en la forma, aunque, de nuevo, no en el sentido de que el Bien sea la forma del compromiso incondicional con una Causa y el Mal la traición de ese compromiso. Al contrario, el propio compromiso «fanático» incondicional con una Causa es la «pulsión de muerte» en

estado puro y, como tal, la forma primordial del Mal: introduce en el flujo de la vida (social) un corte violento que lo saca de sus goznes. El Bien viene después, es un intento de «gentrificar», de domesticar, el efecto traumático de la Cosa Maligna. En suma, el Bien es el Mal domesticado, tamizado. (¿No quedó el propio Kant preso de esta paradoja en el atolladero al que le llevaron sus ideas sobre el Mal radical y diabólico?).

Rousseau había observado ya que el egoísmo o la preocupación por el propio bienestar *no* se oponían al bien común, pues es fácil deducir normas altruistas a partir de intereses egoístas. La oposición entre el individualismo y el comunitarismo, el utilitarismo y la aserción de normas universales es una *falsa* oposición, pues las dos opciones que se oponen conducen al mismo resultado; quienes se lamentan de que en la sociedad hedonista–egoísta contemporánea hay una carencia de auténticos valores se equivocan de plano. El verdadero opuesto del egotismo no es el altruismo, el interés por el Bien común, sino la envidia, el *ressentiment*, que me hace actuar *contra* mis propios intereses. Los críticos conservadores o comunitaristas se lamentan de que la «ética» que es posible crear a partir de premisas individualistas utilitarias no responde a una solidaridad y altruismo genuinos, sino que sólo puede ser un «pacto entre lobos» que llegan a la conclusión de que lo que más les interesa a cada uno de ellos es controlar su agresividad. Sin embargo, al pensar así pasan por alto una cosa bien irónica: lo que la ética utilitaria no puede explicar adecuadamente no es el verdadero Bien, sino el propio Mal, el cual, a la postre, va en contra de mis intereses.

… y su política de resistencia

¿Qué forma de práctica política encaja mejor en esta idea de subjetividad? Como, por un lado, el Estado liberal–democrático ha venido para quedarse, es decir, como los intentos de abolir el Estado han fallado miserablemente, y como, por otro lado, el déficit motivacional en relación con las instituciones de la democracia liberal es irreductible, hay que situar la nueva política a cierta distancia del Estado, ha de ser una política de resistencia al Estado, que lo bombardee con exigencias imposibles, que denuncie las limitaciones de los mecanismos estatales. El principal argumento a favor de la categoría extraestatal de la política de resistencia es su vínculo con la dimensión ética metapolítica de la demanda de justicia, «infinitamente exigente»: toda política estatal ha de traicionar esa infinitud, pues su objetivo último es propio de la «política real» y consiste en asegurar la reproducción estatal (su crecimiento económico, su seguridad pública, etc.). Aquí tenemos a Antígona frente a Creonte: Creonte representa la *raison d'État*, su interés es absolutamente respetable, consiste en intentar que no estalle otra guerra civil, que tal vez destruyera la ciudad; en consecuencia, ha de oponerse a Antígona, cuya exigencia ética incondicional ignora la mortal amenaza que su cumplimiento supone para la ciudad[455].

Critchley elogia la crítica que el joven Marx hizo de Hegel, en la que opuso la

«verdadera» democracia del vínculo social del pueblo libre al Estado en cuanto unidad impuesta[456]; sin embargo, a diferencia de Marx, cuyo objetivo era abolir el Estado por ese mismo motivo, la verdadera democracia sólo es posible para Critchley «como la distancia entre los intersticios del Estado»; una democracia como ésa

> cuestiona el Estado y pide cuentas al orden establecido, no para acabar con el Estado, deseable aunque sólo sea en un sentido utópico, sino para mejorarlo o atenuar su efecto maléfico[457].

Tal política es negativa en el sentido de que

> no debe tratar de convertirse en el nuevo principio hegemónico de la organización política, sino seguir siendo la negación de la totalidad en lugar de ser la afirmación de una nueva totalidad. La anarquía es una perturbación radical del Estado, un trastorno del intento del Estado de convertirse o erigirse en una totalidad[458].
>
> Así, pues, la democracia no es una forma política fija de sociedad, sino más bien […] la *deformación* de la sociedad mediante el acto de la manifestación política material[459].

Si, entonces, la política (en cuanto manifestación carnavalesca–estética del *demos* anárquico) y la democracia son «dos nombres de una misma cosa»[460], ¿qué significa eso para la democracia en cuanto forma del Estado? Cuando Critchley escribe que el déficit motivacional en relación con las instituciones de la democracia liberal (la paulatina indiferencia ante las elecciones, etc.) «también ha tenido efectos positivos»[461], al dar lugar a diversas actividades políticas no electorales, ONG, movimientos sociales como el de la antimundialización o los indigenistas de México y Australia, etc., su posición se vuelve ambigua: ¿es realmente *mejor* para la política emancipadora que la gente no esté comprometida con las instituciones democráticas? De ser así, ¿qué deberían hacer los simpatizantes del Partido Demócrata en los Estados Unidos? ¿Deberían retirarse («sustraerse») de la competición por el poder a los intersticios del Estado, dejar el poder del Estado al Partido Republicano y dedicarse a la resistencia anárquica?

> Desde luego, quienes suelen escribir la Historia son quienes blanden los palos y las pistolas y no se puede esperar derrotarlos con sátiras burlonas y plumeros. Sin embargo, como muestra perfectamente la historia del nihilismo activo ultraizquierdista, desde el momento en que uno coge las pistolas y los palos, está perdido. La resistencia política anárquica no debería tratar de imitar y reflejar la violenta soberanía árquica a la que se opone[462].

Pero Critchley, sin duda, apoyaría «coger las pistolas y los palos» frente a un adversario como Hitler, ¿verdad? En un caso como ése, no cabría duda de la necesidad de «imitar y reflejar la violenta soberanía árquica a la que uno se opone». Entonces, ¿qué debe hacer la izquierda? ¿Distinguir los casos en los que cabe unir sus fuerzas con las del Estado, para enfrentarse a la violencia, de los casos en los que lo único que puede y debe hacer es emplear «las sátiras burlonas y los plumeros»?

Cuando Critchley escribe que «hay que acercarse a al–Qaeda de tal modo que las

palabras y las acciones de Bin Laden resuenen sobre las de Lenin, Blanqui y Mao»[463], y repite la misma idea en la conclusión del libro, cuando afirma que «la expresión práctica del neoleninismo […] es el vanguardismo de grupos como al–Qaeda»[464], incurre en el formalismo ideológico más puro, al difuminar la diferencia crucial existente entre dos lógicas políticas opuestas: la violencia radical igualitaria (lo que Badiou llama la «Idea eterna» de la política de la justicia revolucionaria, presente en los antiguos «legalistas» chinos, los jacobinos, Lenin y Mao) y la violencia «fundamentalista» antimoderna, una nueva versión de la vieja identificación liberal–conservadora de los «totalitarismos» de derechas y de izquierdas.

Además, según Critchley, no sólo perdurará el Estado, sino también el capitalismo mismo:

> Con su despiadada destrucción de los vínculos de la tradición, la pertenencia al lugar, la familia y las estructuras de parentesco que se podrían considerar naturales, la dislocación capitalista revela la contingencia de la vida social, es decir, su carácter estructurado, a saber, su articulación *política*. […] Descartadas las ilusiones ideológicas de lo natural y reveladas como formaciones contingentes por la dislocación capitalista, en la que la libertad, por ejemplo, queda reducida a una precaria experiencia de inseguridad cuando uno se vende en el mercado laboral, la única argamasa que mantiene unidas las identidades políticas es la de un vínculo hegemónico[465].

La consecuencia (imprevista) de este razonamiento es que la propia experiencia «antiesencialista» de la vida social como contingente, en la que todas las identidades son el resultado de la articulación discursiva, el producto de una lucha abierta por la hegemonía, se cimenta en el predominio «esencialista» del capitalismo, el cual, a su vez, ya no aparece como uno de los posibles modos de producción, sino, simplemente, como el «trasfondo» neutral del proceso manifiesto de (re) articulaciones contingentes.

Desde este punto de vista, el capitalismo entraña múltiples dislocaciones permanentes y esta dislocación crea el espacio necesario para la formación de nuevas subjetividades políticas; sin embargo, ya no es posible abarcarlas todas bajo el rótulo de «proletariado». Múltiples dislocaciones desbrozan el terreno para múltiples subjetividades (poblaciones indígenas amenazadas, minorías étnicas y sexuales, habitantes de los barrios pobres, etc.) y nuestras miras han de estar puestas en la «cadena de equivalencias» entre estas series de exigencias–quejas. Como caso ejemplar de creación de una nueva subjetividad política mediante un acto de nominación, Critchley celebra la reinvención de los campesinos mexicanos empobrecidos como pueblo «indígena». Sin embargo, ¿no demuestra este ejemplo mismo sus propias limitaciones? Como el propio análisis deja claro, los campesinos pobres han de reinventarse / renombrarse como pueblo «indígena» porque el éxito de la ofensiva ideológica neoliberal ha hecho que cualquier referencia directa a la explotación económica sea insostenible e ineficaz: en nuestra época «postpolítica» de la culturalización de lo político, sólo es posible formular una queja en el plano de las

exigencias culturales y/o étnicas: los obreros explotados se convierten en inmigrantes cuya «alteridad» queda oprimida, etc. El precio que pagamos por esta operación es, como mínimo, una pequeña mistificación ideológica: lo que los campesinos pobres defienden se presenta como su identidad sustancial «natural» étnica.

Así, pues, el actual Estado liberal–democrático y la política anarquista «infinitamente exigente» establecen una relación de parasitismo mutuo: el Estado exterioriza su autoconciencia ética en una instancia ético–política extraestatal y esta instancia exterioriza en el Estado su exigencia de eficacia: los agentes anárquicos piensan éticamente por el Estado y el Estado organiza y regula realmente la sociedad.

El agente anárquico ético–político de Critchley se relaciona con el Superyó de dos maneras: no sólo está aplastado por él, sino que el propio agente actúa como un enviado del Superyó, al bombardear –como si tal cosa– al Estado con exigencias superyoicas; cuanto más trata el Estado de satisfacerlas, más culpable es. (En conformidad con esta lógica superyoica, los agentes anárquicos extraestatales centran sus protestas no en las dictaduras manifiestas, sino en la hipocresía de las democracias liberales, a las que acusan de no ser coherentes con sus propias normas ideológicas). Por consiguiente, la propuesta de Critchley es la de una democracia–liberal–capitalista con rostro humano; no nos alejamos ni un solo paso del universo de Fukuyama, o, por parafrasear *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*, de De Quincey, fijémonos en cuánta gente empezó interpretando mal a Lacan y acabó celebrando a la princesa Diana como a una figura de la insurgencia…

La lección que debemos extraer es que lo verdaderamente subversivo no es insistir en exigencias «infinitas» que, como sabemos perfectamente, quienes están en el poder no pueden satisfacer (como ellos también saben que nosotros lo sabemos, aceptan sin problemas la actitud que lleva a plantear esas «exigencias infinitas»: «es estupendo que, con sus exigencias críticas, nos recuerden en qué mundo nos gustaría vivir a todos; sin embargo, por desgracia, vivimos en el mundo real, donde, sinceramente, tratamos de hacer todo lo posible»), sino, al contrario, bombardearlos con exigencias *precisas* y *finitas*, seleccionadas estratégicamente, ante las que no quepa aducir la misma excusa.

«Adiós, señor Nómada Resistente»

A diferencia de Critchley, Toni Negri es el representante más conspicuo del heroico intento de aferrarse a las coordenadas marxistas fundamentales y demostrar que el propio giro «posmoderno» del capitalismo, el auge de la sociedad «posindustrial», con su tendencia al trabajo informativo, crea las condiciones para una revolución social aún más radical de lo que Marx imaginó y crea la posibilidad de alcanzar una «democracia absoluta».

El punto de partida de Negri nada tiene de extraordinario: en la actualidad, el trabajo inmaterial cognitivo desempeña el papel crucial en la creación de nuevo valor

y, como los aspectos cognitivos del trabajo son los predominantes, ya no es posible calcular el valor en relación con el tiempo (tiempo de trabajo), por la que la idea marxista de la explotación ya no nos sirve:

> Pues bien, hay que señalar sin dilación que en la actualidad no hay ya producción de valor que no sea la de valor inmaterial, llevada a cabo por cerebros libres capaces de innovar; la libertad es el único valor que no reproduce simplemente la riqueza, sino que la pone en circulación[466].

En la actualidad, la fuerza productiva básica es, por tanto, el «cognitariado», la multitud de trabajadores cognitivos; su trabajo produce libertad y su libertad es productiva. «La libertad es el capital fijo que está dentro del cerebro del pueblo»[467]. Así, pues, nuestra situación es la siguiente:

> Las clases subalternas atesoran un capital fijo más cuantioso que la clase de los jefes, un patrimonio espiritual más importante que aquél del que los otros hacen ostentación y un arma incuestionable: el conocimiento esencial para la reproducción del mundo[468].
>
> Sin embargo, en la actualidad, cuando el Intelecto General se vuelve hegemónico en la producción capitalista, es decir, cuando el trabajo cognitivo e inmaterial se vuelve inmediatamente productivo, el poder del trabajo intelectual se libera de esta relación de sujeción y el sujeto productivo se apropia por sí mismo de los instrumentos de trabajo preconstituidos anteriormente por el capital. Podemos decir que el capital variable se representa a sí mismo como capital fijo. […] Soy productivo al margen de mi relación con el capital, y el flujo de capital social y cognitivo ya no tiene nada que ver con el capital como estructura física en manos de los jefes[469].

Por consiguiente, la idea es la de que, en virtud del papel hegemónico del intelecto general, el capital pierde su función de organizar la producción socialmente, de unir el capital fijo y el variable, los medios de producción y la fuerza de trabajo: su función es ahora puramente parasitaria, motivo por el cual es al fin posible prescindir de él. Ni siquiera se trata ya de un corte violento en el tejido social: como la producción y la propia vida (social) están progresivamente organizadas, a la multitud le basta con proseguir su obra de autoorganización para que el capital llegue a un punto en el que, de repente, se dé cuenta de que pende en el vacío y se derrumbe como los gatos de los dibujos animados que caminan más allá del precipicio y, cuando miran abajo y se dan cuenta de que no tocan suelo firme, caen en el abismo que hay bajo sus pies.

En este caso, la categoría crucial es la de la subsunción formal y real de la producción por parte del capital. En claro contraste con la lógica evolutiva de los cambios en las relaciones de producción, fruto del desarrollo de los medios productivos, Marx subraya que la subsunción formal precede a la forma real: al principio, los capitalistas subsumieron sólo formalmente el proceso de producción (proporcionando las materias brutas y comprando el producto de los artesanos individuales que seguían produciendo como lo habían hecho con anterioridad a esa subsunción); sólo con posterioridad adquirió dicha subsunción carácter material, es decir, los medios y la organización de la producción quedaron directamente formados por el capital (la introducción de las máquinas, la división fabril del trabajo, el

fordismo, etc.). El proceso llegó a su culminación con la producción fabril mecanizada a gran escala, en la que la subordinación del obrero al capital quedó directamente reproducida en la propia organización material del proceso de producción: el obrero fue materialmente reducido a no ser sino un piñón en la máquina, encargado de realizar una tarea concreta, sin tener una idea general de todo el proceso de producción ni del conocimiento científico que lo sustenta –tanto el conocimiento como la organización pertenecen al capital–; aquí tenemos la descripción de Marx en sus *Grundrisse*:

> La acumulación de conocimientos y habilidades, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, quedan absorbidas por el capital como opuestas al trabajo y, en consecuencia, parecen un atributo del capital y, más en concreto, del capital fijo, en la medida en que éste entra en el proceso de producción como un verdadero medio de producción. Por tanto, la maquinaria se presenta como la forma más adecuada del capital fijo y el capital fijo se presenta, en la medida en que afecta a las relaciones del capital consigo mismo, como la forma más adecuada del capital en cuanto tal[470].

Sin embargo, con el giro posfordista, en virtud del cual el trabajo cognitivo adquiere el papel hegemónico, los trabajadores vuelven a apropiarse del conocimiento y de la organización, de modo que, en algo así como una «negación de la negación», el capital vuelve a subsumir la producción de una manera puramente formal: su papel es cada vez más parasitario, trata de controlar y regular un proceso que se puede regir por sí mismo… Aquí, el problema de Negri y Hardt es que son *demasiado* marxistas, al aceptar el esquema marxista subyacente del progreso histórico: como Marx, celebran el potencial revolucionario «desterritorializador» del capitalismo; como Marx, sitúan la contradicción dentro del capitalismo, en el hiato entre dicho potencial y la forma del capital, de la apropiación de la plusvalía por parte de la propiedad privada. En suma, rehabilitan la vieja idea marxista de la tensión entre fuerzas productivas y relaciones de producción: el capitalismo crea ya el «germen de las nuevas formas de vida del futuro», produce incesantemente los nuevos «bienes comunes», de manera que, en una explosión revolucionaria, sencillamente hay que liberar eso Nuevo de la vieja forma social. En esto son deleuzianos: cuando Deleuze y Guattari escriben en el *Anti–Edipo* que, al tratar de alcanzar el límite último de la desterritorialización, un esquizofrénico «busca el límite mismo del capitalismo: el esquizofrénico es la consumación de la tendencia intrínseca del capitalismo»[471], ¿no ofrecen la confirmación de que su propio proyecto sociopolítico es un intento desesperado de realizar la fantasía inherente al capitalismo, sus coordinadas virtuales? En consecuencia, ¿no queda el comunismo reducido a lo que Bill Gates –nada más y nada menos– llamó «el capitalismo sin fricciones», el capitalismo elevado e intensificado a una velocidad de circulación infinita? No es de extrañar que Negri haya elogiado hace poco el capitalismo digital «posmoderno», afirmando que ese capitalismo es ya comunista y sólo necesita un empujoncito, un gesto formal, para convertirse abiertamente en tal. La estrategia básica del capital contemporáneo es disimular su carácter superfluo encontrando

nuevas formas de volver a subsumir a la multitud productiva libre:

> Aunque el capital fijo presenta en la actualidad una singular capacidad de imaginación, para ponerla en marcha se necesita una nueva máquina. Éste es el paradójico «comunismo del capital», el intento de cerrar por medios financieros la máquina global de producción por encima y más allá de las singularidades productivas que la componen. Es el intento de subsumir a la multitud[472].

En esta explicación hay una cosa que llama la atención. Según el sentido común filosófico, cuando uno desdeña la reflexión filosófica, el resultado es que uno acaba preso del peor marco filosófico, del más ingenuo de todos. *Mutatis mutandis*, la misma regla se aplica a los antihegelianos feroces: es como si su completo rechazo de Hegel hiciera que, como venganza, acabaron empleando, sin saberlo, las categorías hegelianas más superficiales[473]. Esto explica un detalle que, de hecho, constituye un síntoma en la obra de Negri: su uso ilimitado e irreflexivo (resulta tentador decir que «silvestre», en el sentido del «psicoanálisis silvestre») de categorías hegelianas, que tan flagrantemente contradice su manifiesto antihegelianismo[474]. Por ejemplo, la multitud contemporánea

> es en sí, pero no para sí, y la transición no es sencilla. Es una alternancia de momentos, de tomar conciencia de unos y no de otros, de una totalidad de transiciones, interrupciones de tendencias y derivas[475].

¿No se da aquí una extraña dependencia del par hegeliano del «en sí» y el «para sí»?

Así, pues, ¿por qué habría de sorprendernos que, cuando en *Imperio* Negri y Hardt se refieren a Bartleby como a la figura de la resistencia, del «*¡No!*» al universo existente de la maquinaria social, interpreten el «Preferiría no hacerlo» de Bartleby como el primer movimiento encaminado, por así decirlo, a despejar el camino, a adquirir una distancia ante el universo social existente? Lo que se necesita entonces es un movimiento hacia la extensa obra de construcción de una nueva comunidad; si nos quedamos en la fase Bartleby, acabaremos en una posición marginal suicida sin consecuencia alguna… En suma, para ellos, el «Preferiría no hacerlo» de Bartleby es una «negación abstracta» hegeliana que habría que superar mediante el paciente trabajo positivo de la «negación determinada» del universo social existente. El recurso a las fórmulas hegelianas no es arbitrario: Negri y Hardt, los dos grandes antihegelianos, hacen a propósito de Bartleby la observación crítica más elementalmente (pseudo)hegeliana[476].

Lo irónico es que Negri se refiere aquí al proceso que los ideólogos del capitalismo posmoderno «contemporáneo» celebran como el paso de la producción material a la simbólica, de la lógica jerárquico–centralista a la lógica de la autoorganización *poiética*, de la cooperación con múltiples centros, etc. De hecho, Negri es en esto fiel a Marx: lo que intenta demostrar es que Marx tenía razón y que el auge del «intelecto general» es, a largo plazo, incompatible con el capitalismo. Los

ideólogos del capitalismo posmoderno afirman exactamente lo contrarío: es la teoría (y la práctica) marxista la que permanece sujeta a las limitaciones de la lógica jerárquica, centralizada y controlada por el Estado, lo que le impide hacerse cargo de los efectos sociales de la nueva revolución informativa. Hay buenas razones empíricas para afirmar tal cosa: de nuevo, la suprema ironía de la historia es que la desintegración del comunismo es el ejemplo más convincente de la validez de la dialéctica marxista tradicional de las fuerzas y de las relaciones de producción, una dialéctica con la que el marxismo contaba en su intento de superar el capitalismo. Lo que, en realidad, trajo la ruina a los regímenes comunistas fue su incapacidad para acomodar la nueva lógica social sustentada en la «revolución informativa»: trataron de dirigir esa revolución como si fuera otro proyecto a gran escala centralizado y planeado por el Estado. Por tanto, resulta paradójico que Negri celebre como una oportunidad única de superar el capitalismo lo que los ideólogos de la «revolución informativa» elogian como la aparición del nuevo capitalismo «sin fricciones».

Así, pues, ¿quién tiene razón? ¿Cuál es el papel del capital en la «sociedad de la información»? Merece la pena citar *in extenso* la referencia básica de Negri, los famosos pasajes sobre el «intelecto general» que aparecen en los *Grundrisse* de Marx; en ellos, Marx despliega una lógica de la autosuperación del capitalismo que hace total abstracción de la lucha revolucionaria activa y se plantea en términos puramente económicos:

> El propio capital es la contradicción en movimiento, pues, por un lado, presiona para reducir el tiempo de trabajo al mínimo, mientras que, por otro, plantea el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza. En consecuencia, la «contradicción» que arruinará el capitalismo es la contradicción entre la explotación capitalista, basada en el tiempo de trabajo como única fuente de valor (y, por tanto, como única fuente de plusvalía), y el progreso científico–tecnológico, que lleva a una reducción cualitativa y cuantitativa del papel del trabajo directo; este trabajo se reduce cuantitativamente, a una menor proporción, y cualitativamente, como un momento indispensable, desde luego, pero subordinado en comparación, por un lado, con el trabajo científico general, la aplicación tecnológica de las ciencias naturales, y, por otro, con la fuerza productiva general que surge de la combinación *[Gliederung]* social en la producción total, combinación que se presenta como el fruto natural del trabajo social (aunque es un producto histórico). Así, pues, el capital trabaja para su propia disolución como la forma de producción dominante. […]
>
> En la medida en que la gran industria se desarrolla, la creación de auténtica riqueza depende menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo empleado que del poder de las instancias puestas en marcha en el tiempo de trabajo, cuya «poderosa eficacia» no guarda, a su vez, proporción alguna con el tiempo de trabajo directo empleado en su producción, sino que, más bien, depende del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o de la aplicación de la ciencia a la producción.

Aquí, la visión de Marx es la de un proceso de producción completamente automatizado, en el que el ser humano (el obrero) «empieza a identificarse más con un vigilante y regulador del propio proceso de producción»:

> El obrero ya no coloca una cosa natural modificada [*Naturgegenstand*] como eslabón intermedio entre el objeto [*Object*] y él mismo; más bien, coloca el proceso de la naturaleza, transformado en un proceso industrial, como un medio entre él mismo y la naturaleza inorgánica, y lo domina. Se queda del lado del proceso de producción, en lugar de ser su protagonista. Con esta transformación, lo que se

> presenta como el gran fundamento de la producción y de la riqueza no es el trabajo humano directo que el obrero realiza ni el tiempo durante el que trabaja, sino la apropiación de su propio poder productivo, su comprensión de la naturaleza y su dominio de ella en virtud de su presencia como cuerpo social, en una palabra, el desarrollo del individuo social. El robo del tiempo de trabajo ajeno en el que se basa la riqueza del presente aparece como un fundamento miserable frente a este otro, creado por la propia industria a gran escala.
>
> En cuanto el trabajo en forma directa deja de ser el gran manantial de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y ha de dejar de ser su medida.

En este punto es crucial la radical transformación de la categoría del «capital fijo»:

> El desarrollo del capital fijo indica hasta qué punto el conocimiento social general se ha convertido en una fuerza directa de producción y, por tanto, hasta qué punto el proceso de la propia vida social está controlado por el intelecto general y se ha transformado de acuerdo con él; hasta qué punto los poderes de la producción social han sido producidos no sólo como conocimiento, sino también como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso de la vida real.

Lo que eso entraña es que, con el desarrollo del conocimiento social general, el «poder productivo del trabajo» es «en sí mismo el mayor poder productivo. Desde el punto de vista del proceso de producción directa se puede considerar como la producción de capital fijo, capital fijo que es el propio ser humano»[477]. Y, de nuevo, como el capital organiza su explotación al presentarse como «capital fijo» contra trabajo vivo, cuando el componente esencial del capital fijo es «el propio ser humano», su «conocimiento social general», el propio fundamento social de la explotación capitalista queda socavado y el papel del capital resulta puramente parasitario:

> En la actualidad, el capital ya no puede explotar al obrero; sólo puede explotar la cooperación entre los obreros, entre los trabajadores. En la actualidad, el capital ya no tiene la función interna en virtud de la cual se convirtió en el alma del trabajo común, que producía esa abstracción dentro de la cual era posible el progreso. En la actualidad, el capital es parasitario porque ya no está dentro, sino fuera de la capacidad creativa de la multitud.

La idea de Negri es que este trabajo inmaterial crea la posibilidad de una «democracia absoluta», no es posible esclavizarla, porque *es inmediatamente, en sí misma, la forma (y la práctica) de la libertad social.* En ella coinciden forma y contenido: es inmediatamente libre (inventiva, creativa, expresión de la productividad del sujeto, activa, no reactiva) y está inmediatamente socializada (siempre participa en lo común, es cooperativa en su propio contenido). Por eso hace que el capital sea parasitario: como está directamente socializada, ya no necesita que el capital le confiera la forma de la universalidad. En la actualidad, la explotación es en esencia «la expropiación capitalista del poder cooperativo que las singularidades del trabajo cognitivo despliegan en el proceso social. Ya no es el capital el que organiza el trabajo, sino el trabajo el que se organiza a sí mismo en sí mismo»[478].

Esta idea de la productividad directa de la propia vida social lleva a Negri a

afirmar la «biopolítica» de forma diferente a como lo hace Agamben: la «biopolítica» significa que la propia vida humana es el producto y el objeto directos del trabajo colectivo. Es justamente el carácter directamente biopolítico de la producción lo que brinda la posibilidad de la «democracia absoluta»: «En consecuencia, se establece un contraste entre el poder [*potenza*] biopolítico y el biopoder»[479].

¿No es este gesto de Negri, como ya hemos señalado, la última identificación, dentro una extensa serie de identificaciones marxistas, de un momento en las relaciones sociales de producción y/o de la propia tecnología como el momento que el capitalismo ya no será capaz de integrar y que, por tanto, a la larga conducirá a su derrota? Para Negri, lo novedoso del capitalismo «posmoderno» actual es la propia superposición directa de las dos dimensiones (la producción material y su forma social): la esencia y el objetivo de la producción con las nuevas relaciones sociales. Dicho de otro modo, la producción está socializada de forma cada vez más «directa», socializada en su propio contenido, motivo por el cual ya no necesita que la forma social del capital se imponga sobre ella. Negri no presta la atención debida a que lo característico de nuestra época es el *biocapitalismo*, el cual, en sentido estricto, designa el inmenso campo de las nuevas inversiones capitalistas en la producción directa de nuevas formas de vida biológica (desde cultivos modificados biológicamente hasta el genoma humano).

¿De veras ha de ser la primera tarea del abordaje marxista de esta cuestión redefinir en términos más estrictos la idea de la explotación del «trabajo intelectual»? ¿En qué preciso sentido teórico está, digamos, «explotando» Bill Gates a miles de programadores que trabajan para él, si esa explotación ya no es el «robo del tiempo de trabajo ajeno»? ¿Es su papel realmente sólo «parasitario» de la autoorganización de los programadores? ¿Acaso el capital de Bill Gates no proporciona, de forma más sustancial, el propio espacio social para la cooperación de los programadores? ¿Y exactamente en qué sentido es el trabajo intelectual la «fuente de valor», si la medida última del valor ya no es el tiempo? ¿Sigue siendo aplicable aquí la categoría de valor?

La tesis de Negri, reducida a lo esencial, es la de que, con el desarrollo de las cibertecnologías, el medio primario de producción de beneficio ya no es la explotación del trabajo, sino la «recolección» de información: gracias a esta transformación resulta posible liberar el trabajo *desde dentro* de los límites de la producción capitalista, puesto que el intercambio de la información «recolectada» en el mercado ya no descansa en la explotación del trabajo, es decir, en la apropiación de la plusvalía:

> El problema al que se enfrenta la economía política actual es el de estudiar a los seres humanos cuando viven y no cuando trabajan, pues los seres humanos son siempre productores. Decir «siempre» es decir «en todo momento de la vida». ¿Acaso es concebible la explotación de la vida? No, no lo es.

Con la actual globalización de los medios de comunicación interactivos, la

creatividad ya no es un asunto individual, queda inmediatamente colectivizada, se convierte en parte de los «bienes comunes», por lo que todo intento de privatizarla mediante los derechos de autor es problemático; cada vez más literalmente, «la propiedad es [objeto de] un robo». ¿Qué decir, entonces, de una compañía como Microsoft, que hace precisamente eso, organizar y explotar la sinergia colectiva de singularidades cognitivas creativas? La única tarea que queda por hacer es concebir cómo podrán los obreros cognitivos «deshacerse de los jefes, puesto que el dominio industrial del trabajo cognitivo está completamente *dépassé*»[480]. Lo que señalan los nuevos movimientos sociales es que

> la época del trabajo asalariado ha tocado a su fin y la lucha no es ya la que se da entre el trabajo y el capital por el salario, sino la que se da entre la multitud y el Estado por los ingresos del ciudadano[481].

Ahí reside la característica básica de la «transición revolucionaria social del presente»: «Es necesario que el capital cobre consciencia del bien común y, si no quiere darse por enterado, es necesario imponerlo»[482]. (Nótese la exacta formulación de Negri: no se trata de abolir el capital, sino de obligarlo a reconocer el bien común, con lo que se permanece *dentro* del capitalismo).

Por esta breve descripción se puede ver tanto la proximidad como la diferencia entre Marx y Negri. Lo que no está en Marx, lo que Negri proyecta en el «intelecto general» de Marx, es la concepción de la «biopolítica» como producción directa de la propia vida en su dimensión social. Donde Negri ve una *fusión* directa (con el «trabajo cognitivo» los objetos últimos de la producción son las propias relaciones sociales), Marx plantea un *hiato* radical, la exclusión del trabajador del proceso de producción: Marx se imagina un proceso de producción completamente automatizado, en el que el trabajador «se hace a un lado» y queda reducido a ser su «vigilante y regulador»; lo que eso entraña inequívocamente es que aquí la lógica subyacente es la de la «Astucia de la Razón»: en lugar de participar directamente en el proceso de producción, el hombre se hace a un lado y deja que la naturaleza actúe sobre sí misma. Cuando el obrero ya no «coloca una cosa natural modificada como eslabón intermedio entre el objeto y él mismo», es decir, cuando ya no emplea herramientas para trabajar los objetos que quiere transformar; cuando, en su lugar, «coloca el proceso de la naturaleza, transformado en un proceso industrial, como un medio entre él mismo y la naturaleza inorgánica y lo domina», se convierte en un manipulador experto que regula el proceso de producción a una distancia segura. El uso sistemático que hace Marx del singular («el ser humano», «el obrero») es un indicador crucial de que el «intelecto general» no es intersubjetivo, sino «monológico». Por eso, en esta visión marxiana, los objetos del proceso de producción *no* son precisamente las propias relaciones sociales: la «administración de las cosas» (el control y la dominación de la naturaleza) se separa de las relaciones entre las personas, constituye un ámbito de la «administración de las cosas» que ya no se ha de cimentar en la dominación sobre la gente.

Desde un punto de vista «posmoderno», sería tentador interpretar esta discrepancia entre Marx y Negri como una indicación de que Marx quedó atrapado en el «viejo paradigma» de la «razón instrumental» centralizada que controla y regula desde fuera el proceso de producción; sin embargo, hay también un momento de verdad en la descripción de Marx que Negri no ve: la radical *dualidad* restante del proceso de producción[483]. En la actualidad, esta dualidad ha adquirido una forma con la que Marx no contaba: el «reino de la libertad» (el dominio de la «obra cognitiva») y el «reino de la necesidad» (el dominio de la producción material) están separados físicamente, a menudo incluso por fronteras estatales. Por un lado, están las compañías «posmodernas», que ejemplifican los criterios de Negri (comunidades libres de «multitudes expresivas» que producen inmediatamente formas de vida, etc.); por otro lado, está el proceso de producción material, en el que la plena automatización está lejos de haber quedado consumada, con lo cual tenemos –a menudo, literalmente, en la otra punta del mundo– lugares con una estricta organización «fordista» del trabajo, en los que se explota a miles de trabajadores que montan ordenadores y juguetes, recogen plátanos o granos de café, bajan a las minas para buscar carbón o diamantes, etc. Aquí no hay «teleología» alguna, ninguna perspectiva de que esos lugares de explotación se integren gradualmente en el libre espacio del «trabajo cognitivo». Como la subcontratación es la regla y no la excepción, los dos aspectos ni siquiera se relacionan directamente entre sí: quedan reunidos, «mediados», precisamente por el *capital* Para cada una de las partes, la otra aparece como el Capital: para las masas de trabajadores explotados, el Capital es el poder que, en pro del «trabajo cognitivo», los emplea para materializar sus resultados; para los «obreros cognitivos», el Capital es el poder que los emplea para emplear sus resultados como modelo de la producción material. A causa de esta dualidad, que Negri pasa por alto, el Capital no es aún puramente parasitario, sino que sigue desempeñando un papel decisivo en la organización de la producción: el de unir a las dos partes.

Negri en Davos

Negri tiene razón en lo tocante a foros como Davos: son el «intelecto general» ilustrado de los capitalistas, el espacio en que formulan sus intereses generales, en el que «oyen otras voces», se enfrentan a la ecología, la pobreza, etc., disertan sobre problemas espirituales y de todo tipo, con la idea de combinar la lucha contra la contaminación y la pobreza, o lo que sea, con el capitalismo. Verdaderamente, aquí tenemos el «capitalismo comunista», el capitalismo que intenta abarcar el tema comunista del peligro que pesa sobre los bienes comunes. La propia importancia del Foro de Davos (mucho mayor que la de su predecesor, la vieja Comisión Trilateral), la *necesidad* de un foro como Davos, es una prueba de la crisis del capitalismo, de la amenaza de los bienes comunes. Davos es el Cerebro Colectivo del Imperio, su

«factoría de pensamiento». Negri llegó al punto de proponer a Davos un pacto estratégico contra el proyecto americano: aunque, a la larga, la multitud y Davos sean enemigos, a corto plazo tienen en común el interés de impedir el golpe de Estado estadounidense contra el Imperio global[484]. ¡Menudo razonamiento! En lugar de explotar la incoherencia del enemigo, le ayuda a establecerse de la forma más efectiva… Para decirlo de otro modo, ¿y si la propia idea de un Imperio «puro» que deje atrás la forma del Estado–nación y en el que el intelecto general capitalista controle directamente las cosas, fuera una abstracción imposible? ¿Y si el papel de los Estados–nación fuera irreductible y crucial (y, de ahí, la tentación de algunos de ellos de dar golpes de Estado contra el Imperio), de manera que la excepción –el papel excesivo del Estado–nación en el Imperio– fuese en realidad la regla?

En este punto, Negri no es lo bastante leninista. Para decirlo con los términos deleuzianos a los que ya hemos hecho referencia, el momento de Lenin es el del «oscuro precursor», el mediador evanescente, el objeto desplazado que nunca ocupa el lugar que le corresponde, entre las dos series, la serie inicial marxiana «ortodoxa» de la revolución en los países más desarrollados y la nueva serie «ortodoxa» del «socialismo en un solo país» estalinista, y luego la identificación maoísta de las naciones del Tercer Mundo con el nuevo proletariado mundial. El giro que lleva de Lenin al estalinismo resulta claro y fácil de determinar: Lenin vio que la situación era desesperada, inesperada, pero, como tal, había que explotarla creativamente conforme a nuevas opciones políticas; con la idea del «socialismo en un solo país», Stalin volvió a dar normalidad a la situación, insertándola en un nuevo relato de desarrollo lineal en «fases». Es decir, que, aunque Lenin era plenamente consciente de que se había producido una «anomalía» (la revolución había acontecido en un país carente de los supuestos que permitirían desarrollar una sociedad socialista), rechazó la vulgar conclusión evolucionista de que la revolución se había producido «prematuramente» y, por tanto, había que dar un paso atrás para desarrollar una sociedad capitalista moderna y democrática que, lentamente, engendraría las condiciones necesarias para que se produjera la revolución socialista, al afirmar –por volver a citar el pasaje crucial al que nos hemos referido antes– que el propio «carácter completamente desesperado de la situación» ofrecía «la oportunidad de crear los requisitos fundamentales de la civilización, al margen de la de los países occidentales»[485]. Lo que aquí propone Lenin es, en realidad, una teoría implícita de la «Historia alternativa»: bajo la dominación «prematura» de la fuerza del futuro, es posible (re)desarrollar de otra manera el mismo proceso histórico «necesario» (de la civilización moderna).

Es posible que esta actitud sea hoy más importante que nunca: la situación es «completamente desesperada», no hay una perspectiva revolucionaria «realista»; ahora bien, ¿no nos da eso algo así como una extraña libertad, una *libertad para experimentar*? Basta con deshacerse del modelo determinista de las «necesidades objetivas» y las «fases» obligatorias de desarrollo, con preservar un mínimo de anti–

determinismo: *nunca* está todo predeterminado en una «situación objetiva» que descarta todo tipo de acto y nos condena como poco a la vegetación de la biopolítica. *Siempre* queda espacio para un acto, precisamente porque, parafraseando la crítica vertida contra el reformismo por Rosa Luxemburgo, no basta con esperar pacientemente al «momento adecuado» de la revolución. Si uno se limita a esperarlo, nunca llegará, pues hay que empezar con intentos «prematuros» que –y ahí reside la pedagogía de la revolución–, con su propio fracaso a la hora de alcanzar su objetivo manifiesto, creen las condiciones (subjetivas) del momento «adecuado». Recuérdese el lema de Mao, «de derrota en derrota hasta la victoria final», que recuerda esta frase de Beckett, ya citada: «Inténtalo de nuevo. Fracasa otra vez. Fracasa mejor».

En este preciso sentido, Lenin fue un beckettiano *avant la lettre*: lo que, básicamente, propuso que debían hacer los bolcheviques en la desesperada situación en la que se encontraban al final de la Guerra Civil no era «construir el socialismo» directamente, sino *fracasar mejor* que un Estado burgués «normal». Lo mismo cabe decir del proceso revolucionario; por parafrasear de nuevo el conocido *dictum* de Derrida, la condición de imposibilidad es la condición de posibilidad: la condición de imposibilidad –el retraso y el aislamiento de Rusia, que hacían imposible el socialismo– forma parte de la misma situación excepcional que hizo posible la primera revolución socialista. Dicho de otro modo, en lugar de lamentarse de la anomalía histórica de una revolución acontecida en una situación excepcional e «inmadura» (con la esperanza de que la revolución se desencadenaría en los países capitalistas más desarrollados), no hay que perder de vista que la revolución nunca se produce «a su hora», cuando el proceso social objetivo crea las condiciones «maduras» para ella; lo que Lenin quería decir con su famosa idea del «eslabón más débil de la cadena» era, de nuevo, que había que emplear la anomalía como una palanca para exacerbar los antagonismos y, con ello, hacer posible una explosión revolucionaria[486].

Negri también tiene razón al señalar que, en este nuevo orden global, las guerras, en el viejo sentido de la expresión, son cada vez menos factibles: cuando hablamos de «guerras», nos referimos a intervenciones policiales de un Estado «global» en una zona a la que se considera una amenaza para el orden global. La guerra y la política se combinan en la «labor policial» de las fuerzas militares, en la imposición del orden en una zona caótica. Paradójicamente, la política de Bush ha continuado la tradición de las viejas guerras, al ser un intento por parte de un Estado–nación de dar un golpe de Estado contra el Imperio, de subordinar al Imperio. En relación con el Imperio, la «república bananera» son los Estados Unidos. Sin embargo, llegado a este punto, Negri adopta una postura ambigua: por una parte, deja claro que el intelecto general capitalista es, a la larga, el auténtico enemigo; por otra, en relación con Lula, apoya las políticas encaminadas a acabar con la hegemonía de los Estados Unidos y a establecer un capitalismo global pluricentralista (los Estados Unidos, Europa –incluida, tal vez, Rusia–, China y el Lejano Oriente, Latinoamérica, etc.).

Las apariencias engañan: el «siglo americano» ha terminado y estamos entrando en el periodo de la formación de múltiples centros del capitalismo global. ¿Que en la visita a los Estados Unidos de abril de 2006 el presidente de China viera en primer lugar a Bill Gates no es una señal de que los tiempos han cambiado? Así que, quizá, en esta nueva época, cada uno de los nuevos centros representará un capitalismo de distinto signo: los Estados Unidos el capitalismo neoliberal; Europa –incluida, tal vez, Rusia– lo que queda del Estado del bienestar; China los «valores orientales» y el capitalismo autoritario; Latinoamérica el capitalismo populista… Tras el fracaso del intento estadounidense de imponerse como la única superpotencia (el policía universal), existe la necesidad de crear unas reglas de interacción entre estos centros locales en caso de conflicto de intereses[487].

Aunque la concepción de Emmanuel Todd del orden global contemporáneo es claramente unilateral[488], es difícil negar que contiene un momento de verdad: a saber, que los Estados Unidos son un imperio en declive. Su balanza comercial, cada vez más negativa, demuestra que dicho país es un depredador improductivo: ha de absorber un flujo diario de mil millones de dólares de otras naciones para satisfacer sus necesidades de consumo y es, por tanto, el consumidor universal keynesiano que mantiene en marcha la economía mundial. (¡Qué desastre para la ideología económica antikeynesiana que parece predominar en la actualidad!) Este flujo, que, en efecto, es como el diezmo pagado a Roma en la Antigüedad, descansa en un complejo mecanismo económico: «se tiene confianza» en que los Estados Unidos son el centro estable y seguro, por lo que todos los demás, desde los países árabes productores de petróleo hasta Europa occidental y Japón –y en la actualidad incluso China–, invierten su plusvalía extra en los Estados Unidos. Como esta «confianza» es, ante todo, ideológica y militar, no económica, el problema de los Estados Unidos es justificar su papel imperial: necesita un estado de guerra permanente y por eso tuvo que inventar la «Guerra contra el Terror», para ofrecerse como protector universal de todos los Estados «normales» (es decir, que no son «forajidos»).

Así, pues, todo el planeta tiende a funcionar como una Esparta universal con tres clases, que ahora se presentan en la forma del Primer, el Segundo y el Tercer Mundo: (1) los Estados Unidos como la potencia militar–político–ideológica; (2) Europa y ciertas partes de Asia y Latinoamérica como la región industrial–manufacturera (aquí desempeñan un papel crucial Alemania y Japón, los primeros exportadores mundiales, más la China en ascenso); (3) el resto subdesarrollado, los ilotas del presente. Dicho de otro modo, el capitalismo global ha traído consigo una nueva tendencia general hacia la oligarquía, enmascarada como la celebración de la «diversidad de las culturas»: la igualdad y el universalismo están desapareciendo rápidamente como principios políticos reales… Sin embargo, aun antes de haberse establecido plenamente, el sistema mundial neoespartano se está derrumbando: a diferencia de lo que ocurrió en 1945, el mundo no necesita a los Estados Unidos, ahora son los Estados Unidos los que necesitan al mundo. Como el mundo actual se

compone de demasiados centros regionales que es imposible controlar, lo único que pueden hacer los Estados Unidos para afirmarse como la potencia militar global es dedicarse a guerras o «crisis» teatrales con adversarios débiles (Irak, Cuba, Corea, Irán…), no con verdaderos centros de poder alternativos (China, Rusia). Por consiguiente, los violentos arranques del gobierno de Bush en tiempos recientes no son demostraciones de poder, sino de pánico, *passages à l'acte* irracionales[489].

Tal vez la importancia concedida a la necesidad de frustrar los golpes de Estado de los americanos contra el Imperio explique la extraña elevación de la figura de Lula que hace Negri a expensas de Chávez:

> En Latinoamérica no existen soluciones de recambio al proyecto político prometido por Lula y el Partido de los Trabajadores brasileño. Ahora bien, a la Venezuela bolivariana de Chávez se la ha presentado, sobre todo en los últimos tiempos, como una opción frente al proyecto de Lula. Sin embargo, es evidente que dicha opción es puramente ideológica, muy abstracta. […] Sobre todo en Venezuela, la relación entre el poder político y la capacidad de desarrollar otras opciones económico–productivas parece todavía insuficiente[490].

Así, pues, ¿cuáles son esos logros de Lula? Negri sólo menciona dos: Lula gobierna en diálogo directo con los movimientos sociales y está poniendo en práctica nuevas medidas (pagar la deuda contraída con el FMI, etc.) para asegurar la autonomía del gobierno en relación con el capital (internacional); el propio Negri admite que este objetivo de crear un nuevo equilibrio internacional tiene prioridad sobre la lucha contra las desigualdades sociales[491].

Por tanto, ¿qué ocurrirá cuando el golpe de Estado de los americanos sea derrotado y el intelecto general dirija el Imperio? Aquí se pone de manifiesto otro rasgo misterioso, el inesperado eurocentrismo de Negri:

> En un periodo posterior, cuando el multilateralismo global se haya estabilizado y las representaciones globales aristocráticas estén determinadas por una base continental, Europa se convertirá en el único mediador democrático dentro de esta nueva constitución global. Por eso necesitamos a Europa. […] Europa es la única posibilidad de dar un impulso pluralista y *democrático* con vistas a la transformación real y dinámica global[492].

Aquí, el problema no es el eurocentrismo como tal, sino, más bien, la falta de justificación conceptual: ¿exactamente por qué Europa es la única capaz de «dar un impulso pluralista y *democrático* con vistas a la transformación real y dinámica global»?

Deleuze sin Negri

El eurocentrismo de Negri resulta ya discernible en la oposición entre expresión y representación en la que se basa todo su pensamiento: la lógica de la representación política (el Estado –o los partidos políticos– como representante del pueblo) frente a la lógica de la expresión (los movimientos sociales como expresión de la libre

creatividad de la multitud). La representación tiene que ver con individuos «representados» en la esfera universal, marcados por el hiato entre su particularidad empírica y su universalidad legal o trascendental; las singularidades son átomos directamente interactivos y productivos, que expresan su potencia creativa. Filosóficamente se trata de Descartes / Kant frente a Spinoza. (Aquí hay ecos claramente discernibles del concepto de Sartre de lo «práctico–inerte», expuesto en su *Crítica de la razón dialéctica*). El problema teórico es el siguiente: ¿cabe imaginar una sociedad plenamente organizada en términos de la expresión de la multitud, una sociedad de «democracia absoluta», una sociedad sin representación? ¿Una sociedad de movilización permanente, una sociedad en la que toda estructura objetiva sea una expresión directa de la productividad subjetiva? Aquí nos encontramos con la vieja lógica filosófica del Devenir frente al Ser (la productividad viva frente a la esterilidad de una estructura inerte de re–presentación), en la que toda re–presentación es parasitaria de una expresividad productiva.

Llegados a este punto, tal vez haya que dejar de poner el énfasis en la idea de «ninguna representación sin productividad expresiva» para ponerlo en la de «ninguna productividad expresiva sin representación». Es estructuralmente imposible «totalizar» la multitud de movimientos: la «democracia absoluta», el reino pleno y directo de la multitud, es una ilusión perspectiva, una imagen compuesta del falso solapamiento de dos dimensiones heterogéneas. *Solaris*, de Tarkovski, concluye con la fantasía arquetípica del director, la de combinar dentro del mismo plano la Alteridad a la que el protagonista ha sido arrojado (la superficie caótica de Solaris) y el objeto de su añoranza, la dacha a la que desea volver, la casa cuyos contornos están rodeados por el maleable limo de la superficie de Solaris; dentro de la Alteridad radical, descubrimos el objeto perdido que más profundamente anhelamos. La misma puesta en escena fantasmática se encuentra al final de otra película de Tarkovski, *Nostalgia*: en medio del campo italiano, rodeados por los fragmentos de una catedral en ruinas, es decir, del lugar en el que el protagonista va a la deriva, separado de sus raíces, se levanta un elemento completamente fuera de lugar, la dacha rusa, la materia de los sueños del protagonista; también en este caso vemos al principio en primer plano sólo al protagonista tumbado frente a su dacha, de manera que, por un momento, parece que haya regresado a casa; entonces, la cámara retrocede lentamente para revelar el escenario propiamente fantasmático de la dacha sobre el telón de fondo del campo italiano. Esta fantasía conclusiva es una condensación artificial de perspectivas opuestas, incompatibles, parecida a la prueba del oftalmólogo en la que con un ojo vemos una jaula, por el otro un loro, y, si la coordinación entre ambos ojos es la correcta, vemos al loro en la jaula. ¿Y si con la «democracia absoluta» de Negri, con la multitud que se dirige a sí misma, ocurriera lo mismo? ¿ *Y si el hiato entre la multitud y el poder fuera indisoluble*?

Tal cosa no significa que debamos prescindir de Deleuze; de lo único que hay que prescindir es de la apropiación unilateral que Negri hace de él y que deja fuera la

radical dualidad del pensamiento de Deleuze[493]. En la obra de Deleuze encontramos dos ontologías incompatibles: a la que celebra el poder productivo del flujo virtual no deja de rondarla nunca la que concibe el flujo virtual de sentido como efecto inmaterial estéril, lo que plantea un hiato irreductible entre la productividad material y el flujo virtual de Sentido.

Las coordenadas elementales de la ontología de Deleuze quedan de manifiesto en la oposición entre lo Virtual y lo Real: el espacio de lo real (actos reales en el presente, realidad experimentada y sujetos como personas *qua* individuos formados) acompañado por su sombra virtual (el ámbito de la protorrealidad, de las singularidades múltiples, elementos impersonales sintetizados más adelante en nuestra experiencia de la realidad). Éste es el Deleuze del «empirismo trascendental», el Deleuze que da a lo trascendental kantiano un giro único: el espacio verdaderamente trascendental es el espacio virtual de las múltiples potencialidades singulares, de los «puros» gestos, afectos y percepciones singulares, impersonales, que no son los gestos–afectos–percepciones *de* un sujeto preexistente, estable y autoidéntico. De ahí que, por ejemplo, Deleuze celebre el arte del cine: «libera» la mirada, las imágenes, los movimientos y, a la postre, el propio tiempo de su atribución a un sujeto dado; cuando vemos una película, contemplamos el flujo de imágenes desde la perspectiva de la cámara «mecánica», una perspectiva que no es la de sujeto alguno; gracias al arte del montaje, el movimiento queda abstraído / liberado de su atribución a un sujeto o a un objeto dados, es un movimiento impersonal que sólo secundariamente, *a posteriori*, se atribuye a ciertas entidades positivas.

Sin embargo, en este punto aparece la primera grieta del edificio: en un movimiento que está lejos de ser autoevidente, Deleuze vincula este espacio conceptual con la oposición tradicional entre producción y representación. El ámbito virtual se (re)interpreta como el de las fuerzas productivas, generadoras, opuesto al espacio de las representaciones. Aquí nos encontramos con los temas habituales de los lugares múltiples, moleculares, de productividad, limitados por las organizaciones totalizadoras, molares, etc. Así, pues, bajo el rótulo de la oposición entre devenir y ser, Deleuze parece identificar estas dos lógicas, aunque son esencialmente incompatibles (es tentador atribuir a Félix Guattari[494] la «mala» influencia que le impulsó a adoptar la segunda lógica). El verdadero lugar de la producción *no* es el espacio virtual como tal, sino, más bien, el *paso* que lleva desde dicho espacio hasta la realidad constituida, el desmoronamiento de la multitud y sus oscilaciones en una realidad; la producción es básicamente una limitación del espacio abierto de las virtualidades, la determinación / negación de la multitud virtual (así es como Deleuze interpreta contra Hegel el *omni determinado est negatio* de Spinoza).

La verdadera línea de Deleuze es la de las grandes monografías del principio (las cruciales son *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*), así como la de ciertas introducciones cortas (como *Proust y los signos* y la *Introducción a Sacher–Masoch*).

De su obra posterior, los dos libros sobre cine señalan la vuelta a los temas de *Lógica del sentido*. Hay que distinguir esta serie de los libros que Deleuze escribió con Guattari y hay que lamentar que la recepción anglosajona de Deleuze (y, también, su repercusión política) haya sido predominantemente la de un Deleuze «guattarizado». Es muy importante señalar que ni uno solo de los textos que Deleuze escribió en solitario es directamente político; «en sí mismo», Deleuze era un autor muy elitista, indiferente a la política. Así, pues, la única pregunta filosófica pertinente es ésta: ¿qué atolladero movió a Deleuze a unirse a Guattari? ¿No es el *Anti–Edipo* –probablemente el peor libro de Deleuze– el resultado de huir de la confrontación de lleno con un atolladero mediante una solución «plana», simplificada, como Schelling salió del atolladero de su proyecto de *Las edades del mundo* volviéndose hacia la dualidad de la filosofía «positiva» y «negativa», o como Habermas salió del de la «dialéctica de la Ilustración» volviéndose hacia la dualidad de la razón instrumental y comunicativa? Nuestra tarea es volver a enfrentarnos a ese atolladero. Por tanto, ¿no cayó Deleuze en brazos de Guattari porque éste proporcionaba una coartada, una fácil escapatoria del atolladero de su posición previa? ¿No descansa la estructura conceptual de Deleuze en *dos* lógicas, en *dos* oposiciones conceptuales, coexistentes en su obra? La idea parece tan obvia, hasta tal punto resulta una *lapalissade*, como dicen los franceses, que resulta asombroso que apenas haya sido advertida.

En primer lugar, por una parte, está la lógica del sentido, del devenir inmaterial como sentido–acontecimiento, como *efecto* de causas–procesos corporales–materiales, la lógica del hiato radical entre el proceso generador y su sentido–efecto inmaterial:

> Las multiplicidades, en cuanto efectos incorpóreos de causas materiales, son entidades impasibles o causalmente estériles. El tiempo de un puro devenir, siempre pasado y eternamente por venir, forma la dimensión temporal de esta impasibilidad o esterilidad de las multiplicidades[495].

¿Y no es el cine el caso por antonomasia del flujo estéril del devenir de las superficies? La imagen cinematográfica es intrínsecamente estéril e impasible, puro efecto de causas corpóreas, aunque, a pesar de todo, adquiere una pseudoautonomía.

En segundo lugar, por otra parte, está la lógica del devenir como la *producción* de Seres:

> Hay que tratar la aparición de propiedades métricas o de extensión como un solo proceso en el que un *espacio–tiempo virtual* continuo va diferenciándose paulatinamente en estructuras espacio–temporales discontinuas y reales[496].

Por ejemplo, en sus análisis de obras cinematográficas y literarias, Deleuze subraya la desustancialización de los afectos: en una obra de arte, un afecto (el hastío, por ejemplo) ya no es atribuible a personas reales, sino que se convierte en un acontecimiento que flota libremente. Entonces, ¿cómo se relaciona esta intensidad impersonal de un afecto–acontecimiento con cuerpos o personas? Aquí encontramos

la misma ambigüedad: o bien este afecto inmaterial es el producto de cuerpos en interacción que lo generan como una superficie estéril de Devenir puro, o bien es parte de las intensidades virtuales de las que surgen los cuerpos en virtud de una actualización (el paso del Devenir al Ser).

Y, ¿acaso no es otra vez esta oposición la que se da entre el materialismo y el idealismo? En el caso de Deleuze, es la oposición entre la *Lógica del sentido* y el *Anti–Edipo*. O bien el Sentido–Acontecimiento, el flujo del puro Devenir, es el efecto inmaterial (neutral, ni activo ni pasivo) del entrelazamiento de causas corporales–materiales, o bien las entidades corporales positivas son ellas mismas el producto del puro flujo del Devenir. O bien el ámbito infinito de la virtualidad es un afecto inmaterial de cuerpos en interacción o bien los propios cuerpos surgen, se actualizan a sí mismos, desde el ámbito de la virtualidad. En *Lógica del sentido*, el propio Deleuze desarrolla esta oposición como si fuera la de dos modos posibles de génesis de la realidad: la génesis formal (la aparición de la realidad desde la inmanencia de la conciencia impersonal en cuanto puro flujo del Devenir) está suplementada por la génesis real, que explica la aparición de la propia superficie–acontecimiento inmaterial a partir de la interacción corporal.

¿No es esta oposición entre lo virtual considerado como el lugar del Devenir productivo y lo virtual entendido como el lugar del Sentido–Acontecimiento estéril también la oposición entre el «cuerpo sin órganos» (CsO) y los «órganos sin cuerpo» (OsC)? ¿Acaso, por un lado, el flujo productivo del puro Devenir no es el CsO, el cuerpo todavía no estructurado o determinado en órganos funcionales? ¿Y acaso, por otro lado, los OsC no son la virtualidad del puro afecto extraída de su encarnación en un cuerpo, como la sonrisa *de Alicia en el País de las Maravillas*, que persiste aun cuando el cuerpo del gato Cheshire ya no esté presente?

> «De acuerdo», dijo el gato, y esta vez se evaporó muy lentamente, primero el extremo de la cola y por último la sonrisa, que permaneció durante cierto tiempo después de que el resto hubiera desaparecido. «¡Vaya! Casi nunca he visto a un gato con una sonrisa», pensó Alicia, «pero ¡una sonrisa sin un gato!… ¡Es lo más curioso que he visto en mi vida!».

La idea de OsC extraídos vuelve a aparecer con fuerza en *La imagen–tiempo*, como la propia *mirada*, órgano autónomo que ya no está atado a un cuerpo. Estas dos lógicas (el Acontecimiento como potencia que genera realidad; el Acontecimiento como puro efecto estéril de interacciones corporales) entrañan, además, dos posturas psicológicas privilegiadas: el Acontecimiento creador del devenir descansa en la fuerza productiva del «esquizo», explosión del sujeto unificado en la multitud impersonal de intensidades deseantes, intensidades limitadas luego por la matriz edípica; el Acontecimiento como efecto inmaterial estéril descansa en la figura del masoquista, el cual encuentra satisfacción en el tedioso juego repetitivo de unos rituales escenificados cuya función consiste en posponer indefinidamente el *passage à l'acte* sexual. ¿Cabe imaginar un contraste más fuerte que el que se da entre el

esquizo, que se lanza sin reserva alguna al flujo de las pasiones múltiples, y el masoquista, que se aferra al teatro de sombras en el que sus actuaciones meticulosamente escenificadas repiten una y otra vez el mismo gesto estéril?

Entonces, ¿qué ocurriría si concibiéramos la oposición deleuziana entre la interacción de cuerpos materiales y el efecto inmaterial de sentido como similar a la oposición marxista de base y superestructura? ¿Acaso el flujo del devenir no es la superestructura *par excellence*, el estéril teatro de sombras ontológicamente separado del lugar de la producción material que, precisamente en cuanto tal, es el único espacio posible del Acontecimiento? La tensión entre las dos ontologías de Deleuze se plasma claramente en dos lógicas y prácticas políticas diferentes. La ontología del productivo Devenir conduce claramente al motivo izquierdista de la autoorganización de la multitud de grupos moleculares que resisten a los sistemas de poder totalizadores, molares, y los socavan, la vieja idea de la multitud viva, espontánea, no jerarquizada, que se opone al opresivo sistema reificado, caso ejemplar de radicalismo izquierdista ligado al subjetivismo filosófico idealista. El problema es que éste es el único modelo disponible de la politización del pensamiento de Deleuze: la otra ontología, la de la esterilidad del Sentido–Acontecimiento, parece «apolítica». Ahora bien, ¿y si esa otra ontología entrañase también sus propias práctica y lógica políticas, inadvertidas hasta para el propio Deleuze? ¿No tendríamos que actuar entonces como el Lenin de 1915, cuando, para cimentar una nueva práctica revolucionaria, volvió a Hegel, no al de los escritos directamente políticos, sino primordialmente al de la *Lógica*? ¿Y si, del mismo modo, aquí hubiera que descubrir otra política deleuziana? La primera pista en esa dirección tal vez radique en el paralelismo arriba mencionado entre el par *causas corporales/flujo inmaterial del devenir* y el viejo par marxista *base / superestructura*: esta política tendría en cuenta tanto la irreductible dualidad de los procesos materiales / socioeconómicos «objetivos» que se dan en la realidad, como la explosión de los Acontecimientos revolucionarios, de la lógica política en sentido estricto. ¿Y si el ámbito de la política fuera intrínsecamente estéril, el dominio de las pseudocausas, un teatro de sombras, pero, a pesar de todo, resultara crucial para transformar la realidad?

Eso significa que se debe aceptar el hiato entre los estériles movimientos virtuales y la realidad del poder. Dicha solución es más paradójica de lo que puede parecer: no hay que perder de vista que la virtualidad representa la productividad expresiva, mientras que el poder del Estado real actúa en el plano de la representación: la productividad es «real», el Estado es representativo. Así se sale del paradigma filosófico en el que la productividad se opone al orden positivo del Ser: el verdadero hiato no se da entre la realidad y su representación; realidad y representación no son opuestos, están del mismo lado, forman el mismo orden del Ser positivo. Por tanto, la productividad no es el principio metafísico o la fuente de la realidad que hay que oponer a la mera apariencia del Ser sustancial: el Ser sustancial es «todo lo que hay en realidad», mientras que la causalidad de la productividad es una pseudocausalidad,

al actuar la productividad en un dominio virtual oscuro y «estéril».

¿Acaso esta dualidad no está prefigurada en la lucha heideggeriana entre el Mundo y la Tierra, que hoy en día encontramos en la antinomia que define nuestra experiencia? Por un lado, tenemos la fluidificación (volatilización) de nuestra experiencia, su desustancialización; esta «ligereza del ser» exponencialmente explosiva culmina en el cibersueño de la transformación de nuestra propia identidad de seres humanos, por la que dejamos de ser un *hardware* y nos convertimos en un *software*, en un programa recargable de un soporte a otro. La realidad se vuelve virtual, cualquier fallo se puede solventar rebobinando y volviéndolo a intentar. Sin embargo, el mundo virtualizado en el que moramos está amenazado por la sombra de lo que solemos llamar la perspectiva de la catástrofe ecológica –la imponderable gravedad y complejidad, la inercia de la Tierra en la que estamos atrapados, que nos recuerda el frágil equilibrio del telón de fondo invisible que permite nuestra supervivencia en la Tierra y que podemos destruir (destruyéndonos, con ello, a nosotros mismos)– acarreada por el calentamiento global, la aparición de nuevos virus, el choque de un asteroide colosal contra la Tierra… Nunca en la historia de la humanidad ha sido hasta tal punto palpable la tensión entre la insoportable ligereza de nuestro ser (los medios de información nos ofrecen las más curiosas sensaciones con un solo clic, vencen la resistencia de la realidad, prometen un mundo «sin fricciones») y el impredecible telón de fondo de la Tierra.

En el plano político propiamente dicho, ¿no es el propio Negri partidario de la solución de afirmar el hiato irreductible, cuando propone como fórmula del «buen gobierno» la tensión / el diálogo entre el poder del Estado y los movimientos multitudinarios autoorganizados? Mao era plenamente consciente de esa dualidad y por eso intervino en el punto culminante de la Revolución Cultural, cuando la comuna de Shanghái trató de librarse del propio aparato del partido y reemplazarlo con una autoorganización comunal; Mao avisó de que una organización así sería «demasiado débil para suprimir la contrarrevolución» [497]; ante una amenaza como ésa, se necesita poder en estado puro:

> De todas las cosas importantes, tener poder es la más importante de todas. Al ser eso así, las masas revolucionarias, que odian profundamente al enemigo de clase, se deciden a unirse, a formar una gran alianza ¡y a tomar el poder! ¡Tomar el poder! ¡¡¡Tomar el poder!!! Hay que recuperar todo el poder del partido, todo el poder político, todo el poder financiero, usurpado por los revisionistas contrarrevolucionarios y por esos recalcitrantes que persisten en aferrarse a la reaccionaria línea burguesa[498].

Se suele citar esta intervención de Mao como la prueba de su despiadada manipulación de los Guardias Rojos: únicamente los necesitaba para aplastar a sus adversarios en la *nomenklatura* del partido, así que, cuando el trabajo estuvo hecho –si bien los guardistas continuaban en pie y pretendían disolver el aparato del partido y tomar el poder– mandó al ejército –el único aparato estatal estable que todavía funcionaba– intervenir, aplastar la resistencia de la Guardia Roja y enviar a millones

de guardistas al campo para «reeducarlos»… Pero ¿y si esa interpretación fuera demasiado simple y pasara por alto lo esencial? ¿Y si Mao era consciente de que el propio florecimiento de movimientos multitudinarios tenía siempre / ya que cimentarse en un dispositivo de Poder que estructura y sostiene el propio espacio dentro del que actúa? En la actualidad, los movimientos en pro de los derechos de las personas homosexuales, de los derechos humanos, etc., se apoyan en aparatos estatales, que no sólo son los destinatarios de sus exigencias, sino que, además, proporcionan el marco para su actividad (la vida civil estable).

El mayor reproche que cabe hacer a Mao es el que la izquierda posmoderna suele hacer a los marxistas «leninistas» tradicionales, el de centrarse en el poder estatal, en la toma del poder estatal. Sin embargo, los diversos éxitos obtenidos en la toma de ese poder fracasaron miserablemente a la hora de lograr sus objetivos, motivo por el que la izquierda debería adoptar una estrategia diferente, aparentemente más modesta, pero, de hecho, mucho más radical: apartarse del poder del Estado y centrarse en la transformación directa del propio tejido de la vida social, de los usos cotidianos que sustentan toda la estructura social. Esta postura ha encontrado su forma más elaborada en la obra de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*[499]. La separación, siempre discutida, entre «el hacer» (la actividad humana, el trabajo vivo) y «lo hecho» (el capital, el trabajo muerto) entraña que las relaciones entre las personas quedan reducidas a relaciones entre cosas. El flujo social del hacer, al que Holloway llama «poder–para» humano, queda roto por el «poder–sobre». Nuestra existencia cotidiana consiste en una serie de luchas, sordas y abiertas, violentas y sofocadas, conscientes e inconscientes. «No somos una Bella Durmiente, una humanidad paralizada en nuestra alienación hasta que nuestro príncipe–partido viene a besarnos, sino que vivimos en una lucha continua para liberarnos de la maldición»[500]. En consecuencia, todo cambio social radical ha de tener un enfoque antifetichista; ahora bien, lo opuesto al fetichismo es justamente el «oscuro vacío» que no se puede ver o determinar, el camino que hacemos al andarlo, las preguntas que formulamos al preguntarle.

En este enfoque hay un momento de verdad, cuya primera formulación clásica se encuentra en el tratado de La Boétie sobre la servidumbre voluntaria: nuestra entrega voluntaria al poder lo constituye, no obedecemos ni tememos al poder porque en sí mismo sea tan poderoso; al contrario, el poder parece poderoso porque nos relacionamos con él como si lo fuera. Así se crea el espacio para una mágica revolución pasiva que, en lugar de enfrentarse directamente con el poder, lo socave poco a poco mediante un trabajo de zapa, absteniéndonos de participar en los rituales de la vida cotidiana y en los usos que lo sustentan. En cierto sentido, ¿no actuó Mahatma Gandhí exactamente así, cuando estuvo al frente de la resistencia contra los británicos en la India? En lugar de atacar directamente el Estado colonial, organizó movimientos de desobediencia civil, de boicot a los productos británicos, de creación de un espacio social fuera del ámbito del Estado colonial.

Otro ámbito en el que cabe socavar el dominio del capital es el de la autoorganización de los consumidores. Desde este punto de vista, hay que abandonar el privilegio que la izquierda ha concedido tradicionalmente a la producción como única realidad sustancial de la vida social: la posición del obrero–productor y la del consumidor han de ser preservadas en su divergencia irreductible, sin conceder a ninguna el privilegio de ser la «verdad más profunda» de la otra[501]. El valor se crea en el proceso de producción; sin embargo, sólo se crea, por así decirlo, potencialmente, puesto que sólo se *actualiza* como valor cuando se vende la mercancía producida y se completa el círculo M–C–M'. Aquí resulta crucial el *hiato* temporal entre la producción de valor y su actualización: aun cuando el valor se produzca en la producción, sin que el proceso de producción se haya completado con éxito no hay, *stricto sensu*, valor alguno; aquí, la temporalidad es la del *futur antérieur* o, dicho de otro modo, el valor no «es» de forma inmediata, sólo «habrá sido», se actualiza retroactivamente, se realiza performativamente. En la producción, el valor se genera «en sí», mientras que sólo a través del proceso de circulación completa llega a ser «para sí». Así es como Kojin Karatani resuelve la antinomia kantiana del valor que *es y no es* generado en el proceso de producción: en él, sólo es generado «en sí». Y es a causa de ese hiato entre el en sí y el para sí por lo que el capitalismo necesita la democracia y la igualdad formales:

> Lo que precisamente distingue al capital de la relación amo–esclavo es que el obrero se enfrenta a él como consumidor y poseedor de valores de cambio, y que en la forma del poseedor de dinero, en la forma del dinero, se convierte en un simple centro de circulación, uno de sus infinitamente múltiples centros, en el que su especificidad como trabajador se extingue[502].

Lo que eso significa es que, para completar el círculo de su reproducción, el capital ha de pasar por ese punto crítico en el que los papeles se invierten: «[…] en principio, sólo hay plusvalía cuando los obreros compran *la totalidad* de lo que producen»[503]. Este aspecto es crucial para Karatani: proporciona la palanca decisiva desde la que oponerse en la actualidad al dominio del capital. ¿Acaso no es natural que los proletarios centren su ataque en ese único punto en el que se acercan al capital desde la posición de un comprador y, en consecuencia, en el que es el capital el que resulta forzado a cortejarlos? «Si los obreros se pueden convertir en sujetos, es sólo como consumidores»[504].

Actualmente, el papel crucial del consumo ha quedado reafirmado de una manera inesperada. En relación con el concepto de la «economía general» del gasto soberano de Georges Bataille, a la que opone la «economía limitada» de la infinita especulación del capitalismo, el filósofo posthumanista alemán Peter Sloterdijk presenta los contornos de la división intrínseca del capitalismo, de su autosuperación inmanente: el capitalismo llega a su punto culminante cuando «crea a partir de sí mismo su opuesto más radical –y el único fructífero–, completamente diferente de aquél con el que la izquierda clásica, atrapada en su miserabilismo, fue capaz de

soñar»[505]. Su mención positiva de Andrew Carnegie muestra el camino que se debe seguir: el soberano gesto autonegador de la acumulación sin fin de riqueza consiste en gastarla en cosas que no tienen precio y están fuera de la circulación del mercado: el bien público, las artes y las ciencias, la salud, etc. Este gesto concluyente y «soberano» permite salir al capitalista del círculo vicioso de la reproducción infinitamente expandida, de la ganancia de dinero para ganar más dinero. Al donar la riqueza acumulada para contribuir al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como mera personificación del capital y de su circulación reproductiva: su vida adquiere sentido, deja de ser una reproducción expandida cuyo objetivo es autotélico. Además, el capitalista consuma así el giro que lleva del *eros* al *thymos*, de la perversa lógica «erótica» de la acumulación a la reputación y el reconocimiento públicos. Tal cosa lleva, nada más y nada menos, a elevar a figuras como Soros o Gates a la condición de personificaciones de la autonegación inherente al propio proceso capitalista: sus obras de caridad –las inmensas donaciones que hacen para contribuir al bienestar público– son algo más que pura idiosincrasia. Sinceras o hipócritas, son el punto lógico conclusivo de la circulación capitalista, necesario desde el punto de vista estrictamente económico, pues permite al sistema capitalista posponer sus crisis. De ese modo se restablece el equilibrio –algo así como una redistribución de la riqueza entre los verdaderamente necesitados– sin caer en una trampa fatal: la lógica destructiva del resentimiento y la forzada redistribución estatista de la riqueza, que sólo puede acabar en la miseria generalizada. Además, con ello se evita –añadamos– el otro modo de restablecer algo parecido al equilibrio y afirmar el *thymos* por medio del gasto soberano, a saber, las guerras… Esta paradoja pone de relieve que nos encontramos en un grave aprieto: el capitalismo contemporáneo no se puede reproducir por sí mismo, necesita que la caridad extraeconómica sostenga el ciclo de la reproducción social.

El buen gobierno y los movimientos sociales

Por tanto, toda revolución abarca dos aspectos diferentes: el de la revolución fáctica y el de la reforma espiritual, es decir, el de la lucha real por el poder estatal y el de la lucha virtual por la transformación de las costumbres, de la sustancia de la vida cotidiana, eso que Hegel llamó el «mudo seguir tejiendo del Espíritu», que socava los cimientos invisibles del poder, por lo que el cambio formal es el acto final en el que se toma nota de lo que ya ha sucedido; basta con recordar a la forma muerta que está muerta para que se desintegre. En su *fenomenología*, de nuevo, Hegel cita el famoso pasaje de *El sobrino de Kameau* de Diderot acerca del «mudo seguir tejiendo del espíritu en el simple interior de su sustancia»:

> Se desliza cada vez más profunda y penetrantemente por el interior de las partes nobles, y pronto se ha adueñado profundamente de todas las entrañas y los miembros del ídolo inconsciente, y «*un buen día* empuja con el codo a su camarada, y ¡patapaf!, he ahí el ídolo en el suelo»: un buen día, cuyo mediodía

no es sangriento, cuando el contagio ha penetrado ya en todos los órganos de la vida espiritual[506].

Sin embargo, ésta no es la última palabra de Hegel: a continuación, señala que esa sustancia del Espíritu «a la que se le oculta ese hacer del Espíritu es sólo un lado de la realización de la intelección pura»: al mismo tiempo, como es un acto consciente, este Espíritu «ha de exponer sus momentos en determinada existencia manifiesta y hacerse presente como una pura trifulca y una violenta pugna con lo contrapuesto como tal»[507]. En la transición a lo Nuevo se libra una lucha apasionada que termina cuando la fuerza que se opone advierte que su propia oposición ya está impregnada de la lógica del oponente[508]. Así, por tanto, es como tenemos que interpretar las dos características aparentemente opuestas (la prioridad de la forma, la «silenciosa obra del Espíritu»), juntas: la segunda no tiene que ver con el contenido, sino con la propia forma; de nuevo, en el caso de un telepredicador, esta «obra silenciosa» socava su mensaje en el plano de la propia forma (el modo en que transmite su mensaje subvierte el contenido de éste).

Lo que enseñan fracasos como el de la Revolución Cultural es que habría que dejar de centrarse en el objetivo utópico del reino pleno de la expresividad productiva que ya no necesita de la representación, el orden estatal, el capital, etc., y centrarse en esta pregunta: «¿Qué tipo de representación debe reemplazar al Estado liberal–democrático representativo existente?». ¿No va en ese sentido la propuesta de Negri de proporcionar una «renta por ciudadano»? Se trata de una medida institucional–representativa (no para *hominisacer*, para plenos ciudadanos, pues entraña representación estatal); no está vinculada con la productividad de un individuo, sino que es la *condición y el marco* representativos para crear un espacio donde la productividad expresiva sea posible.

Negri caracteriza la situación contemporánea como la del «buen gobierno permanente»:

> El poder está partido en dos. Para consumarse, ya no tiene la posibilidad de determinar una norma y ejecutarla luego mediante un acto administrativo concreto. La norma no se puede realizar si no hay consenso, por el que hay que entender la participación de los sujetos[509].

Por cierto, la idea del «poder dual», del «buen gobierno», entendida como la interacción entre los representantes del poder estatal y los consejos de los movimientos sociales «expresivos», cuenta en la izquierda con una larga tradición; fue defendida, entre otros, por Karl Kautsky cuando rechazó la alternativa «o la asamblea nacional o la asamblea de consejo» y apostó por una integración de ambas en la que cada una cumpliera tareas diferentes y específicas:

> Según Kautsky, no había que elegir a los consejos como única forma de representación electoral, aun cuando contaran con el apoyo de la mayoría de la población, pues tanto técnica como políticamente eran deficientes. Optar en exclusiva por la forma del consejo equivalía a introducir un sistema basado en la ocupación y el lugar de trabajo, que exacerbaría las tendencias particularistas y corporativistas. […] Por otra parte, en las elecciones parlamentarias a una asamblea nacional, los intereses nacionales se

volvían homogéneos y los grandes partidos políticos ocupaban el primer plano[510].

Trotsky, blanco de la crítica de Kautsky, aboga por la misma dualidad cuando hace un alegato a favor de la interacción entre autoorganización de clase y liderazgo político del partido revolucionario de vanguardia[511].

La principal forma de democracia directa de la multitud «expresiva» en el siglo XX fueron los llamados consejos («soviets»); en Occidente, a casi todo el mundo le entusiasmaba, incluidos liberales como Hannah Arendt, quien vio en ellos el eco de la vida de la *polis* de la antigua Grecia. En la época del «socialismo realmente existente», la esperanza secreta de los «socialistas democráticos» fue la democracia directa de los «soviets», los consejos locales como forma de autoorganización del pueblo; y es profundamente sintomático que, con el declive del «socialismo realmente existente», esta sombra emancipadora, que no dejó de rondarla, también haya desaparecido; ¿acaso no tenemos aquí la confirmación última de que el modelo conciliar de «socialismo democrático» no era más que un doble fantasmagórico del «socialismo realmente existente», «burocrático», su transgresión intrínseca, sin contenido positivo sustancial propio, es decir, incapaz de servir como principio organizativo básico y permanente de una sociedad? Lo que tanto el «socialismo realmente existente» como la democracia conciliar compartían era la creencia en la posibilidad de una organización auto–transparente de la sociedad, que excluiría la «alienación» política (aparatos del Estado, reglas institucionalizadas de la vida política, orden legal, policía, etc.). ¿Y no es la experiencia básica del fin del «socialismo realmente existente» precisamente el rechazo de esta característica *compartida*, la resignada aceptación «posmoderna» de que la sociedad es una red compleja de «subsistemas», motivo por el que cierto nivel de alienación es indisociable de la vida social, de modo que una sociedad completamente autotransparente es una utopía con un potencial totalitario?[512]. En consecuencia, no es de extrañar que lo mismo valga para los usos actuales de la «democracia directa», desde las favelas hasta la cultura digital «postindustrial» (¿acaso las descripciones de las nuevas comunidades «tribales» de piratas informáticos no suelen traer a la memoria la lógica de la democracia conciliar?): todas tienen que descansar en un aparato estatal, es decir, hay razones estructurales por las que no pueden adueñarse de todo el campo de acción.

En consecuencia, al lema de Negri «ningún gobierno sin movimientos sociales» habría que oponerle éste: «Ningún movimiento social sin gobierno», sin un poder estatal que sustente el espacio de los movimientos sociales. Negri desdeña el sistema democrático–representativo: «El sistema parlamentario de representación ha ido mal, en él no se puede hacer nada. Hay que inventar nuevas cosas»[513]. Sin embargo, en la medida en que los movimientos «expresivos» han de cimentarse en un Terreno presupuesto, cabe defender la democracia (no la forma directa, sino, precisamente, la representativa), pues proporciona el Terreno necesario para que los movimientos

sociales ejerzan la libertad expresiva: su carácter formal abstracto–universal (una persona, un voto, etc.) es el único apropiado para proporcionar ese terreno neutral.

La tensión entre la democracia representativa y la expresión directa de los «movimientos» nos permite formular la diferencia entre un partido político democrático al uso y el Partido (con mayúscula) «más fuerte» (por ejemplo, el Partido Comunista): un partido político al uso asume plenamente la función representativa, toda su legitimación procede de las elecciones, mientras que el Partido considera que el procedimiento formal de las elecciones democráticas es secundario en relación con la verdadera dinámica política de los movimientos que «expresan su fuerza». Desde luego, tal cosa no entraña que el Partido busque su legitimación en movimientos externos a él; más bien, el Partido se concibe / se pone como la *Selbst–Aufhebung* (autosuperación) de los movimientos sociales: no negocia con los movimientos, es un movimiento que, en virtud de una transustanciación, se ha convertido en universalidad política, está dispuesto a asumir todo el poder del Estado y, como tal, *ne s'autorise que de lui–même*.

En lo que no basta con la democracia es en relación con lo que Badiou ha llamado el exceso constitutivo de la representación sobre lo representado. En el plano de la ley, el poder del Estado sólo representa los intereses, etc., de sus súbditos, los sirve, es responsable de ellos y está, a su vez, sujeto a su control; sin embargo, en el plano del envés superyoico, el mensaje público de responsabilidad y todo lo demás está suplementado por el mensaje obsceno del ejercicio incondicional del Poder: las leyes no me obligan realmente, puedo hacerte *lo que quiera*, tratarte como a un culpable si así lo decido, destruirte si digo que lo haré… Este exceso obsceno es un elemento *necesario* de la idea de soberanía (cuyo significante es el Significante–Amo); la asimetría es aquí estructural, es decir, la ley sólo puede sustentar su autoridad si el sujeto oye en ella el eco de la obscena autoafirmación incondicional.

La democracia presupone un mínimo de alienación: a quienes ejercen el poder sólo se les puede considerar responsables ante el pueblo si existe una distancia mínima de representación entre ellos y la gente. En el «totalitarismo», dicha distancia queda abolida, se supone que el Líder presenta directamente la voluntad del pueblo y el resultado, claro está, es que el pueblo (empírico) queda alienado de manera aún más radical en su Líder: éste *es* directamente lo que ellos «son de verdad», su verdadera identidad, sus verdaderos deseos e intereses, opuestos a sus confusos deseos e intereses «empíricos». En contraste con el poder autoritario alienado de sus sujetos, del pueblo, aquí el pueblo «empírico» está alienado *de sí mismo*.

Desde luego, tal cosa no entraña, en absoluto, un alegato en pro de la democracia y un rechazo del totalitarismo: al contrario, en el «totalitarismo» hay un momento de verdad. Ya Hegel había señalado que la representación política no entrañaba que el pueblo supiera por adelantado lo que quería y luego encargara a sus representantes la defensa de sus intereses; el pueblo sólo conoce dichos intereses «en sí», son sus representantes quienes formulan sus intereses y objetivos para ellos y los vuelven

«para sí». Por tanto, la lógica «totalitaria» vuelve explícita, plantea «como tal», una escisión que separa ya–siempre desde dentro al «pueblo» representado.

Llegado este punto, no hay que temer sacar una conclusión radical sobre la figura del líder: como norma, la democracia no puede ir más allá de la pragmática inercia utilitaria, no puede dejar en suspenso la lógica del «suministro de bienes» («service des biens»); por consiguiente, así como no hay autoanálisis, pues el cambio analítico sólo puede darse en la relación transferencial con la figura externa del analista, se necesita un Líder para desencadenar el entusiasmo por una Causa, para provocar el cambio radical en la posición subjetiva de sus seguidores, para la «transustanciación» de su identidad[514].

Eso significa que la pregunta última del poder no es la de si «está legitimado democráticamente o no», sino la de *«cuál es el carácter específico (el "contenido social") del "exceso totalitario" que pertenece al poder soberano como tal, independientemente de su carácter democrático o antidemocrático»*. El concepto de «dictadura del proletariado» funciona a este nivel: en ella, el «exceso totalitario» del poder está en el lado de la «parte de ninguna parte», no en el del orden jerárquico social; para decirlo sin rodeos, en el fondo el pueblo tiene el poder en el pleno sentido soberano del término; o, dicho de otro modo, no sólo es que sus representantes ocupen temporalmente el lugar vacío del poder, sino que, de forma mucho más radical, «retuercen» el propio espacio de la representación estatal en su dirección.

Cabe argumentar que Chávez y Morales están muy cerca de lo que podría denominarse la forma contemporánea de la «dictadura del proletariado»: aunque interactúan con muchos agentes y movimientos sociales que los apoyan, es obvio que sus gobiernos han dado la máxima importancia a los vínculos que los unen con los desposeídos de las favelas; en el fondo, Chávez es *su* presidente, *ellos* son la fuerza hegemónica que hay detrás de su poder y, aunque Chávez respeta todavía el proceso democrático electoral, está claro que su compromiso fundamental y su fuente de legitimación no radica en él, sino en la relación privilegiada con los pobres. Aquí tenemos la «dictadura del proletariado» en forma de democracia[515].

No es descabellado hablar de hipocresía a propósito de la postura que la mayor parte de la izquierda occidental ha adoptado en relación con el sorprendente «renacimiento liberal» que está experimentando la sociedad civil iraní: como las referencias intelectuales occidentales de este «renacimiento» son figuras como Habermas, Arendt y Rorty –e incluso Giddens–, es decir, no la pandilla habitual de antiimperialistas «radicales», la izquierda no causa alboroto cuando las principales figuras de este movimiento pierden su trabajo y son detenidas, etc. Su defensa de asuntos tan «aburridos» como la división de poderes, la legitimación democrática, la defensa legal de los derechos humanos, etc., hace que se los mire con recelo: no parecen suficientemente «antiimperialistas» y antiamericanos[516]. Sin embargo, hay que plantear una pregunta más fundamental: ¿aporta la democracia liberal la auténtica solución para librarse de los regímenes religiosos–fundamentalistas, o son más bien

esos regímenes un *síntoma* de la propia democracia liberal? ¿Qué hacer en casos como el de Argelia o los territorios palestinos, donde las elecciones democráticas «libres» llevan al poder a «fundamentalistas»?

Cuando Rosa Luxemburgo escribió que «la dictadura consiste en el *modo en que* la democracia se *utiliza* y no en su *abolición*», no quería decir que la democracia fuera un marco vacío a disposición de diversos agentes políticos (también Hitler llegó al poder gracias a unas elecciones –más o menos– democráticas y libres), sino que había un «sesgo de clase» inscrito en el propio marco (procedimental) vacío. Por eso, cuando los izquierdistas radicales llegan al poder por medio de las elecciones, su *signe de reconnaissance* es que intentan «cambiar las reglas», transformar no sólo los mecanismos electorales y otros instrumentos estatales, sino también toda la lógica del espacio político (basarse directamente en el poder de los movimientos que han movilizado, imponer diversas formas de autoorganización local, etc.); en suma, que, para garantizar la hegemonía de sus bases, actúan conforme a una intuición correcta sobre el «sesgo de clase» de la democracia.

VIII

Alain Badiou o la violencia de la sustracción

Materialismo democrático y dialéctico

En su *Logiques des mondes*, Badiou ofrece una definición sucinta de «materialismo democrático» y de su opuesto, «dialéctica materialista»: el axioma que condensa el primero es: «*Sólo hay cuerpos y lenguajes…*», a lo que la dialéctica materialista añade: «*… y, además, verdades*»[517]. Esta oposición no es tanto la oposición entre dos ideologías o filosofías, como la oposición entre las creencias / presuposiciones no–reflexivas a las que nos vemos «arrojados» cuando estamos inmersos en nuestro mundo vital y la actitud reflexiva del pensamiento propiamente dicho, por la que nos sustraemos a esa inmersión o nos «desconectamos», como habría dicho Morfeo en *Matrix*, película que a Badiou le entusiasma y en la que también hallamos una precisa explicación de la necesidad, mencionada por Badiou, de controlarse a uno mismo (cuando Morfeo le habla a Neo de la inmensa cantidad de gente atrapada en Matrix [es decir, «conectada» a ella], dice: «Todo el que está desconectado es un posible agente»). Por eso el axioma de Badiou sobre el «materialismo democrático» es su respuesta a la pregunta sobre nuestras creencias ideológicas espontáneas (no reflexivas): «¿Qué pienso cuando estoy fuera de mí?». O, más bien: «¿Cuál es nuestra (mi) experiencia espontánea?». Además, esta oposición está directamente relacionada con lo que se llamaba la «lucha de clases en filosofía», orientación identificada sobre todo con Lenin, Mao y Althusser; recordemos la sucinta fórmula de Mao: «Sólo puede haber filosofía cuando hay lucha de clases». La clase dirigente (cuyas ideas son las imperantes) está representada en la ideología espontánea, mientras que la clase dominada ha de abrirse camino mediante un intenso trabajo conceptual, motivo por el cual, para Badiou, la referencia crucial a este respecto es la de Platón, pero no el Platón caricaturesco, el filósofo antidemocrático de la reacción aristocrática contra la democracia ateniense, sino el Platón que fue el primero en afirmar claramente el campo de la racionalidad liberada de las creencias heredadas. Tras todos los juicios negativos sobre el carácter «fonologocéntrico» de la crítica de la escritura formulada por Platón, tal vez sea hora de afirmar su aspecto positivo, igualitario–democrático: en el Estado despótico predemocrático, la escritura era monopolio de la clase dirigente, su carácter era

sagrado, el «así está escrito» era el sello máximo de autoridad, el supuesto significado misterioso del texto escrito era el objeto de creencia *par excellence*. Así, pues, el objetivo de la crítica de Platón de la escritura era doble: privar a la escritura de su carácter sagrado y afirmar el campo de la racionalidad liberada de las creencias; o, dicho de otro modo, distinguir el *logos* (el dominio de la dialéctica, del razonamiento racional que no admite autoridad externa alguna) del *mythos* (las creencias tradicionales):

> En eso reside la importancia de la crítica de Platón: en *despojar a la escritura de su carácter sagrado*. El camino a la verdad no es la escritura, sino la dialéctica, v. g., la palabra hablada, que entraña la presencia de dos o, más bien, tres partes: el hablante, el oyente y el lenguaje que comparten. Con su crítica, Platón, por primera vez en la Historia del ser humano, destiló la idea de racionalidad como tal, libre de toda mezcla con la creencia[518].

La otra paradoja es que la idea de la pura Voz autopresente que la escritura –soporte último de la «metafísica de la presencia» sometida a la deconstrucción de Derrida– copia / representa es un producto de la escritura: cuando los filósofos atacaban la primacía que Platón concedía al habla sobre la escritura

> criticaban un derivado de la escritura fonética. Es poco menos que imposible concebir que una filosofía como el platonismo apareciera en una cultura oral. Es igualmente difícil imaginar que hubiera surgido en Sumeria. ¿Cómo habría sido posible representar mediante pictogramas un mundo de Formas incorpóreas? ¿Cómo habría sido posible representar las entidades abstractas como realidades últimas en una modalidad de escritura que invocara todavía el reino de los sentidos?[519].

Lo importante no es que el habla esté ya siempre afectada / constituida por la escritura, etc., sino que el habla se convierte en el Mundo metafísico, en el medio puro / etéreo de la autoafección, de la autopresencia espiritual, gracias a la escritura fonética «abstracta»: antes de la escritura fonética, el habla se concibe como un uso que forma parte de un mundo vital material y complejo; la escritura fonética la «purifica». (No me resulta fácil resistir a la tentación de afirmar que esto es así, pero con la salvedad de que, tal vez, habría que dejar en suspenso la comprensible desconfianza de Badiou ante el «materialismo dialéctico» e invertir la relación sujeto–predicado entre los dos opuestos: «democracia materialista» frente a «materialismo dialéctico»). Una versión antropológica menos amplia de ese mismo axioma sería la siguiente: «*Sólo hay individuos y comunidades*», a lo que la dialéctica materialista añade: «*En la medida en que hay una verdad, un sujeto se sustrae de toda comunidad y destruye todo individualismo*»[520].

Aquí, el paso del Dos al Tres resulta crucial y no hay que perder de vista todo su impulso platónico, propiamente metafísico, en la dirección de lo que, *prima facie*, no puede dejar de parecer un gesto protoidealista de afirmación de que la realidad material no es lo único existente y de que hay otro plano de verdades incorpóreas. En este sentido, es tentador suplementar a Badiou de dos formas. En primer lugar, ¿no son los lenguajes y los cuerpos sinónimos del ser, de su multiplicidad, y de los

mundos? Por tanto, el Tres ante el que estamos es el Tres formado por el ser, los mundos y las verdades: para el materialismo democrático, sólo existe la multiplicidad del ser (la realidad infinitamente diferenciada) y los mundos diversos –los universos lingüísticos– dentro de los cuales las comunidades y los individuos experimentan la realidad[521]. ¿No es ésa, de hecho, nuestra ideología espontánea? Existe una realidad infinitamente diferenciada y compleja que nosotros, los individuos y las comunidades inmersos en ella, experimentamos siempre desde la perspectiva finita y particular de nuestro mundo histórico. Lo que el materialismo democrático rechaza ferozmente es la idea de que pueda existir una Verdad universal infinita que trascienda a esa multitud de mundos: en el ámbito de la política, tal cosa entraña el «totalitarismo», que impone su verdad como universal. Por eso cabe rechazar, por ejemplo, a los jacobinos, quienes impusieron sus ideas universales de igualdad y otras verdades a la pluralidad de la sociedad francesa, con lo cual, necesariamente, acabaron desembocando en el terror…

Eso nos lleva al segundo suplemento: existe una versión más restringida aún, política, del axioma materialista–democrático: «Cuanto ocurre en la sociedad actual obedece a la dinámica de la globalización posmoderna y las reacciones y resistencias (nostálgico–conservadoras, fundamentalistas, de la vieja izquierda, nacionalistas, religiosas…) a ella», a lo cual, desde luego, la dialéctica materialista añade su condición: «… salvo la política de la verdad radical–emancipadora (comunista)».

En este punto el paso dialéctico–materialista del Dos al Tres adquiere todo su peso: el axioma de la política comunista no es sólo la «lucha de clases» dualista, sino, más exactamente, el Tercer momento en cuanto substracción del Dos de la política hegemónica. Es decir, el campo ideológico hegemónico nos impone un campo de visibilidad (ideológica) que incluye su propia «contradicción principal» (en la actualidad, la oposición de la democracia libremercantil y el totalitarismo terrorista fundamentalista, el «fascismo islamista», etc.), y lo primero que hay que hacer es rechazar (sustraernos a) esa oposición, concebirla como una falsa oposición destinada a ocultar la verdadera línea divisoria. La fórmula de Lacan para esta intensificación es 1 + 1 + a: el antagonismo «oficial» (el Dos) está siempre suplementado por un «remanente invisible» que indica su dimensión forcluida. Dicho de otra forma, el *verdadero* antagonismo es siempre reflexivo, es el antagonismo entre el antagonismo «oficial» y lo forcluido por él (por eso, en las matemáticas de Lacan, 1 + 1 = 3). En la actualidad, por ejemplo, el verdadero antagonismo no se da entre el multiculturalismo liberal y el fundamentalismo, sino entre el propio campo de su oposición y el Tercero excluido (la política emancipadora radical).

Incluso resulta tentador vincular este trío con tres mecanismos diferentes para mantener unido el cuerpo social:

1. La matriz tradicional de autoridad en la que el sacrificio crea una comunidad o ésta se cimenta en algún crimen primordial, con lo que la culpa mantiene unidos a sus miembros y los subordina a un líder;

2. La «mano invisible» del mercado, a saber, un campo social en el que, por la Astucia de la Razón, la propia competición entre individuos que persiguen intereses egoístas da como resultado un equilibrio misterioso que redunda en bien de todos;
3. El proceso político abierto de cooperación social en el que las decisiones no proceden de una autoridad suprema ni son fruto de un mecanismo ciego, sino que se llega a ellas mediante la interacción consciente de los individuos.

Y, además, ¿acaso esos tres modos no forman algo así como un triángulo leviestrausiano? Tanto el liberalismo de mercado como el espacio propiamente democrático de la acción pública civil y de la cooperación social planificada son modos de autoorganización societaria opuestos a una autoridad impuesta exteriormente. ¿Cómo se relacionan estas tres modalidades con las tres fuentes de autoridad social, la autoritaria, la tecnocrática y la democrática? La autoridad tecnocrática descansa en la capacidad (quienes deben ejercer la autoridad son los que saben), cosa que la diferencia de las formas de autoridad democrática y autoritaria, en la que la capacidad no tiene relevancia (si el rey reina, es en virtud de su linaje, no de sus cualidades personales; en democracia, todo el mundo tiene derecho a una cuota de poder, independientemente de lo que sepa hacer). Por otro lado, tanto la autoridad autoritaria como la autoridad de los expertos son selectivas (sólo aquellos capaces de gobernar –por su posición o su saber– deben hacerlo), lo que las diferencia de la democracia, en la que cualquiera puede gobernar. Y, por último, tanto el gobierno democrático como el tecnocrático son, en cierto sentido, igualitarios[522], a diferencia de la autoridad tradicional, para la que todo se reduce a *quién* dice qué. Claro está que las dos tríadas no se superponen sin más, motivo por el que cabe defender la conveniencia de ampliar el triángulo para formar un cuadrado semiótico greimasiano, puesto que el tercer modo está dividido entre la autoorganización democrática propiamente dicha y el poder estatal impuesto a la sociedad desde arriba: «autogestión frente a burocracia». Así, pues, los dos ejes del cuadrado semiótico son autoridad central (autoridad tradicional; poder estatal) frente a autoorganización desde abajo (mercado, autogestión) y organización externa (autoridad simbólica, mercado) frente a organización democrática (poder estatal moderno, autogestión).

Esto nos permite abordar de otra forma el concepto de «punto», entendido por Badiou como el punto de decisión, como el momento en que la complejidad de una situación se «filtra» a través de una disposición binaria y, en consecuencia, queda reducida a no ser más que una simple elección: si lo tenemos todo en cuenta, ¿estamos *a favor* o *en contra* (debemos atacar o retirarnos, apoyar esa proclamación u oponernos a ella, etc.)? En relación con el Tercer momento como la sustracción del Dos de la política hegemónica, nunca hay que perder de vista que una de las operaciones básicas de la ideología hegemónica consiste en *hacer valer un falso punto*, en imponernos una falsa elección, como cuando en la «Guerra contra el

Terror» cualquiera que llamase la atención sobre la complejidad y ambigüedad de la situación se veía tarde o temprano interrumpido por una voz brutal que le decía: «Basta ya de tanto barullo, estamos en medio de una lucha difícil y el destino del mundo libre está en juego, así que, por favor, deja claro de qué parte estás: ¿apoyas la libertad y la democracia o no?»[523]. El reverso de esta imposición de una falsa elección es, desde luego, el desdibujado de la verdadera línea divisoria; en lo que a esto respecta, nadie ha superado nunca al nazismo, para quien el enemigo judío era el agente de la «trama plutocrática–bolchevique». En esta designación, el mecanismo queda prácticamente al descubierto: la verdadera oposición («plutócratas» contra «bolcheviques», es decir, capitalistas contras proletarios) queda, literalmente, obliterada, desdibujada en Uno, y en eso consiste la función del nombre «judío», en servir de operador de esta obliteración.

Así, pues, la primera tarea de la política emancipadora es distinguir entre puntos «falsos» y «verdaderos», entre elecciones «falsas» y «verdaderas», es decir, en traer de vuelta el tercer elemento, cuya obliteración sustenta la falsa elección, tal como, en la actualidad, la falsa elección entre «democracia liberal o fascismo islamista» está sustentada en la oclusión de la política emancipadora radical–secular. Así, pues, hay que ser muy claros a la hora de rechazar el peligroso lema «el enemigo de mi enemigo es mi amigo», que ha llevado a algunos a descubrir un potencial antiimperialista «progresista» en los movimientos islamistas fundamentalistas. El universo ideológico de movimientos como Hezbollah está basado en el desdibujado de las distinciones entre el neoliberalismo capitalista y la emancipación laica y progresista: en el espacio ideológico de Hezbollah, la emancipación de las mujeres, los derechos de los homosexuales, etc., *no son sino* el «decadente» aspecto moral del imperialismo occidental…

Ésta es, por tanto, la situación actual: el antagonismo que nos impone el espacio de la ideología dominante es el antagonismo secundario entre (lo que Badiou denomina) sujetos «reactivos» y «oscuros» cuya lucha se desarrolla sobre el trasfondo del Acontecimiento obliterado. ¿Qué otras respuestas al Acontecimiento son posibles? En lugar de apartarse del compromiso político, habría que recordar el lema según el cual detrás de todo fascismo hay una revolución fracasada, lema sobre todo importante de recordar en la actualidad, cuando nos enfrentamos a lo que algunos llaman «fascismo islamista». Una vez más, la oposición de democracia liberal y fundamentalismo religioso es engañosa: hay un tercer término que falta.

Respuestas al Acontecimiento

En una de las primeras novelas sobre Hannibal Lecter se rechaza la afirmación de que su monstruosidad es el resultado de unas circunstancias desafortunadas: «*A* él no le ha ocurrido nada. Lo que ha ocurrido es *él*». Aquí tenemos la fórmula más concisa para hablar del acontecimiento en el sentido de Badiou, una aparición de lo Nuevo

que no se puede reducir a sus causas o condiciones, o, por citar la vieja y sabia sentencia con la que empieza uno de los juegos góticos de deuvedé: «Todo Acontecimiento está precedido por una Profecía, pero, sin un Héroe, no hay Acontecimiento». No es difícil traducir esta oscura sabiduría en términos marxistas: «Los teóricos sociales pueden predecir las características generales de todo acontecimiento revolucionario, pero éste sólo se puede producir si hay un sujeto revolucionario», o, como podría decir Badiou: «Sólo si hay un sujeto puede producirse un Acontecimiento en el lugar del acontecimiento». Por eso, para Badiou, los diferentes modos de la subjetividad son, al mismo tiempo, las modalidades por las que el sujeto se relaciona con el Acontecimiento, idea en la que resuena la tesis de Kant de que las condiciones de nuestra experiencia del objeto son, al mismo tiempo, las condiciones del propio objeto. Badiou presenta cuatro respuestas: el sujeto fiel, el sujeto reactivo, el sujeto oscuro y la resurrección. Tal vez habría que complicar un poco esta lista, para que hubiera seis respuestas:

Las respuestas al Acontecimiento–Freud fueron:

(1) fidelidad (Lacan);

(2) normalización, reintegración reactivas en el campo predominante (psicología del Yo, «psicoterapia dinámica»);

(3) negación rotunda (cognitivismo);

(4) mistificación oscurantista en un pseudo–Acontecimiento (Jung);

(5) imposición total (Reich, freudomarxismo);

(6) resurrección del mensaje del Freud «eterno» en diversos «retorno a Freud».

Las respuestas a un Acontecimiento–amor son:

(1) fidelidad;

(2) normalización, reintegración (matrimonio);

(3) rechazo rotundo de la categoría de acontecimiento (libertinaje, transformación del Acontecimiento en aventura sexual);

(4) rechazo completo del amor sexual (abstinencia);

(5) pasión oscurantista, suicida, mortal, a lo Tristán;

(6) amor resucitado (reencuentro).

Las respuestas al Acontecimiento–Marxismo son:

(1) fidelidad (comunismo, «leninismo»);

(2) reintegración reactiva (socialdemocracia);

(3) negación rotunda de la categoría de acontecimiento (liberalismo, Furet);

(4) catastrófico contraataque total a modo de pseudo–Acontecimiento (fascismo);

(5) imposición total del Acontecimiento que acaba en un «oscuro desastre» (el

estalinismo, los jemeres rojos);

(6) renovación del marxismo (Lenin, Mao…).

Por consiguiente, ¿cómo coexisten la (1) y la (6) (en figuras como Lenin o Lacan)? Esto nos lleva a aventurar otra hipótesis: el Acontecimiento pasa necesariamente inadvertido la primera vez, por lo que la auténtica fidelidad sólo es posible en forma de resurrección, como una defensa contra el «revisionismo»; Freud no reconoció la verdadera dimensión de su descubrimiento, sólo el «retorno a Freud» de Lacan nos permitió discernir el meollo del descubrimiento freudiano o, como ha dicho Stanley Cavell acerca de las comedias de Hollywood donde los protagonistas volvían a casarse, el único matrimonio auténtico es el segundo (con la misma persona). Jacques–Alain Miller reiteró hace poco eso mismo:

> Es posible pensar que no hay herejía sin ortodoxia, pero a menudo se observa que la aparición de discursos que luego serán heréticos conlleva el surgimiento de las ortodoxias del futuro y que la ortodoxia toma cuerpo mediante un efecto a posteriori[524].

La conclusión no es sólo que la ortodoxia es la herejía triunfante, la que ha logrado aplastar a las demás, sino una cosa más compleja. Cuando aparece una nueva doctrina, del cristianismo al marxismo o el psicoanálisis, lo primero que hay es confusión, ceguera ante el verdadero alcance de su propio acto; las herejías son intentos de aclarar esta confusión plasmando la nueva enseñanza en las viejas coordenadas y sólo sobre ese trasfondo es posible formular el meollo de la nueva enseñanza.

Sobre este trasfondo de respuestas múltiples a un Acontecimiento, Adrián Johnston[525] ha discernido hace poco el potencial crítico–ideológico del tema badiouano de las rupturas provocadas por los acontecimientos: cuando el equilibrio de una situación ideológica dada resulta alterado por la aparición de «nudos sintomáticos» –elementos que formalmente son parte de la situación, pero que no encajan en ella–, el mecanismo de defensa ideológico puede adoptar, fundamentalmente, dos estrategias: la falsa conversión en acontecimiento de una dinámica que permanece absolutamente integrada en la situación existente o el repudio de las señales que perfilan verdaderas posibilidades de aparición de un acontecimiento interpretándolas como accidentes sin importancia o perturbaciones externas:

> Primero, haciendo que meras modificaciones parezcan prometer novedades en el plano de los acontecimientos (táctica que se pone de manifiesto en la ideología tardo–capitalista, cuya «revolución perpetua» –como la anuncia a bombo y platillo– no es sino un ejemplo del cliché «todo tiene que cambiar para que nada cambie»; como dice Badiou, «el capitalismo es la obsesión de la novedad y la renovación perpetua de las formas»); segundo, haciendo que los lugares que abrigan perturbaciones cuyo potencial explosivo puede desencadenar un acontecimiento parezcan, como mínimo, características anodinas del banal paisaje cotidiano y, como máximo, fallos temporales y corregibles en el funcionamiento del sistema establecido.

Tal vez haya que hacer una salvedad a esta línea de pensamiento: Johnston escribe que

> la ideología del Estado mundano oculta, mediante algo así como un montaje o una mascarada, sus puntos débiles no integrados, sus talones de Aquiles, como si fueran engranajes y componentes perfectamente integrados en su funcionamiento supuestamente armonioso, en lugar de dejarlos al descubierto como espacios con el potencial de poner palos en sus ruedas y, en consecuencia, de crear disfunciones propias de los acontecimientos en un régimen que nunca está tan afianzado como le gustaría que lo vieran quienes están sometidos a él.

¿No sucede, más bien, que una de las estrategias ideológicas consiste en admitir plenamente el carácter amenazador de una disfunción y tratarla como una intrusión externa, no como el resultado necesario de la dinámica interna del sistema? En lo que a esto respecta, el modelo es, desde luego, la idea fascista de los antagonismos sociales como resultado de la intrusión de un extranjero –los judíos– que altera la totalidad orgánica del edificio social.

Recuérdese la diferencia entre la concepción capitalista típica de la crisis económica y la concepción marxista: desde el punto de vista del capitalismo, las crisis son «fallos temporales y corregibles» en el funcionamiento del sistema, mientras que, desde la perspectiva marxista, son su momento de verdad, la «excepción» que nos permite comprender el funcionamiento del sistema (del mismo modo en que, para Freud, los sueños y los síntomas no son disfunciones secundarias de nuestro aparato psíquico, sino momentos en los que resulta posible discernir el funcionamiento básico reprimido de nuestro aparato psíquico). No es de extrañar que Johnston emplee aquí el concepto de «diferencia mínima» propuesto por Deleuze: «Una diferencia minúscula / mínima (interpretada aquí como la diferencia entre los cambios de condición categorial dictados simultáneamente a una sola multiplicidad intrasituacional tanto por la ideología del Estado como, por contraposición, por un marco ajeno al Estado»); cuando dejamos de concebir las crisis como una disfunción contingente y ocasional del sistema y pasamos a comprenderlas como un punto sintomático en el que la «verdad» del sistema se vuelve visible, seguimos hablando del mismo acontecimiento real, la diferencia es puramente virtual, nada tiene que ver con sus propiedades reales, sino sólo con el modo en que este acontecimiento queda suplementado por el tapiz virtual de su trasfondo ideológico y conceptual (como la melodía para piano de Schumann, interpretada primero con y luego sin la tercera parte, escrita sólo para los ojos). Johnston tiene razón al señalar en tono crítico

> el apresurado rechazo por parte de Badiou de medidas aparentemente gradualistas de ajuste y reforma políticas en el ámbito de la legislación y la socioeconomía que a primera vista pueden parecer menores (v. g., gestos sin el peso propio del acontecimiento), a la espera de una intervención casi divina del acontecimiento, que introduzca una ruptura, destroce el sistema y lleve a una revolución resueltamente «perfecta». Sin embargo, los análisis precedentes ponen en cuestión la posibilidad de que Badiou pueda tener una confianza y seguridad absolutas en que lo que parece gradual o menor realmente lo sea, pues tal vez sólo lo parezca a la sombra de la asignación ideológica estatal de los cambios en las condiciones categoriales.

Ni siquiera cabe estar seguro por anticipado de si lo que parecen (en el registro y el espacio de visibilidad de la ideología dominante) medidas «menores» no pondrán en marcha un proceso que lleve a la transformación radical (propia del Acontecimiento) de todo el campo. Hay situaciones en las que una reforma social mínima puede tener consecuencias mucho más amplias que cambios autoproclamados «radicales» y este «carácter intrínsecamente incalculable de los factores necesarios para desencadenar la cadencia del cambio sociopolítico» apuntan a la dimensión de lo que Badiou trató de capturar con el título de la «idea materialista de gracia». Johnston plantea la siguiente pregunta: *¿y* si los agentes que propician al acontecimiento

> no supieran exactamente lo que están haciendo o a dónde van? ¿Y si, bajo la influencia de la ideología del Estado, anticiparan que un gesto particular introduciría una modificación destinada a preservar el sistema, pero, con posterioridad, descubrieran que su intervención aceleró (en lugar de demorar) inesperadamente la desaparición del propio sistema?

¿Acaso la primera asociación que nos viene a la cabeza no es la de la *perestroika* de Mijaíl Gorbachov, dirigida a introducir pequeñas mejoras para volver más eficiente el sistema, pero que desencadenó su completa desintegración? Por tanto, aquí tenemos los dos extremos entre los que las intervenciones políticas han de abrirse camino: la Escila de las reformas «menores» que acaban conduciendo a un derrumbamiento total (recuérdese también el miedo –justificado, como hemos comprobado– de Mao a que la mínima concesión a la economía de mercado desbrozara el camino que acabaría con la rendición total al capitalismo) y la Caribdis de los cambios «radicales» que a la larga no hacen sino fortalecer al sistema (el *New Deal* de Roosevelt, etcétera).

Entre otras cosas, esto también plantea la pregunta sobre la «radicalidad» de las diversas formas de resistencia: lo que puede parecer como una «postura crítica radical» o una actividad subversiva en realidad puede funcionar como la «transgresión inherente» al sistema, de manera que, a menudo, una reforma legal mínima únicamente dirigida a que el sistema se ajuste a los objetivos ideológicos que profesa puede ser más subversiva que el cuestionamiento manifiesto de los presupuestos básicos del sistema. Estas consideraciones nos permiten definir el arte de una «política de diferencias mínimas»: saber identificar y centrarse en una medida (ideológica, legislativa, etc.) mínima que, *prima facie*, no sólo no cuestiona las premisas del sistema, sino que hasta parece aplicar sus propios principios a su funcionamiento real y, por tanto, volverlo más coherente consigo mismo; sin embargo, una «visión de paralaje» crítico–ideológica nos lleva a conjeturar que esta medida mínima, aunque no perturba en modo alguno el modo explícito de funcionamiento del sistema, en realidad «se mueve por el subsuelo», introduce una grieta en sus fundamentos. En la actualidad necesitamos más que nunca lo que Johnston denomina una «disciplina temporal anterior al acontecimiento»:

> Esta otra clase de disciplina temporal no sería ni la impaciencia indisciplinada de quien apresuradamente hace lo que sea con tal de poner en práctica alguna idea mal definida y pobremente concebida de cambiar las cosas, ni la paciencia quietista de resignarse a que el actual estado de las cosas vaya interminablemente a la deriva y/o esperar a la llegada impredecible de una «x» que no habría que promover activamente y que suscitaría un cambio genuino (la filosofía de Badiou a veces parece correr el riesgo de autorizar una versión de esta última forma de quietismo). Quienes están sometidos a las frenéticas modalidades actuales de tardocapitalismo siempre corren el riesgo de sucumbir a diversas formas de lo que cabría denominar en términos generales «trastorno por déficit de atención», es decir, un saltar frenético e irreflexivo desde el presente hasta un presente siempre nuevo. En el plano político, hay que contrarrestar esta impaciencia capitalista con la disciplina de lo que cabría designar como una paciencia específicamente comunista (siguiendo, por tanto, la afirmación de Badiou según la cual todas las formas auténticas de política son «comunistas», en el sentido de que son tanto emancipadoras como «genéricas» en cuanto radicalmente igualitarias y no identitarias); no la paciencia quietista condenada más arriba, sino la contemplación calma de los detalles de las situaciones, los estados y los mundos para tratar de descubrir puntos débiles ocultos por la ideología en la arquitectura estructural del sistema estatista. Dada la validez teórica de asumir que esos talones de Aquiles camuflados (lugares ocultos donde puede surgir el acontecimiento) deben de existir y han de existir en nuestro ámbito cotidiano, hay que esperar pacientemente a que nuestros gestos aparentemente más pequeños, dictados por la vigilancia de la situación previa al acontecimiento que busca los núcleos ocultos de transformación real, pueden llegar a tener grandes repercusiones en el estado de la situación y/o en el régimen trascendental del mundo.

Sin embargo, esta estrategia tiene un límite: si se la sigue hasta sus últimas consecuencias, desemboca en algo así como un «quietismo activo»: al posponer una y otra vez el Gran Acto, lo único que se logra es participar en pequeñas intervenciones con la secreta esperanza de que de algún modo, inexplicablemente, mediante un «salto de la cantidad a la calidad» mágico, conduzcan a un cambio global radical. Hay que suplementar esta estrategia con la preparación y la capacidad para discernir el momento en que se acerca la posibilidad del Gran Cambio y, en ese punto, modificar rápidamente la estrategia, asumir el riesgo y participar en la lucha total. Dicho de otro modo, no hay que olvidar que, en la política, las «grandes repercusiones» no llegan por sí mismas: es verdad que hay que preparar pacientemente el terreno, pero, además, no hay que dejar escapar el momento en que ese Gran Cambio resulta posible.

La «forma de paciencia específicamente comunista» no es sólo la paciencia que espera al momento en que el cambio radical explotará a semejanza de lo que la teoría de sistemas llama una «propiedad emergente»; también es la paciencia para perder batallas para ganar la guerra (recuérdese de nuevo el eslogan de Mao: «De derrota en derrota hasta la victoria final») o, para expresarlo de una manera más propia de Badiou, que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo e introduzca un orden temporal completamente diferente (la temporalidad de la «obra amorosa», la fidelidad al acontecimiento) entraña que, desde la perspectiva del tiempo de la evolución histórica ajena al acontecimiento, *nunca* es el «momento apropiado» para el acontecimiento revolucionario, la situación nunca está lo «bastante madura» para un acto revolucionario, el acto es siempre, por definición, «prematuro». Recuérdese la auténtica *repetición* de la Revolución francesa: la Revolución haitiana liderada por Toussaint L'Ouverture, claramente «adelantada a su

época», «prematura» y, por tanto, condenada al fracaso, pero, precisamente por eso, más un Acontecimiento que la propia Revolución francesa. Estas derrotas del pasado acumulan la energía utópica que explotará en la última batalla: la «maduración» no está a la espera de circunstancias «objetivas» para alcanzar la madurez, sino de la acumulación de las derrotas.

Los liberales progresistas de nuestro tiempo se quejan con frecuencia de que les gustaría formar parte de una «revolución» (un movimiento político emancipador más radical), pero, por más desesperadamente que lo buscan, sencillamente «no lo ven» (en parte alguna del espacio social ven un agente político con la voluntad y la fuerza para dedicarse en serio a esa actividad). Aunque hay aquí un momento de verdad, pese a todo habría que añadir que la propia actitud de estos liberales es parte del problema: si uno espera a «ver» un movimiento revolucionario, éste, desde luego, nunca surgirá y nadie lo verá jamás. Lo que dice Hegel sobre la cortina que separa las apariencias de la verdadera realidad (tras el velo de las apariencias no hay nada, sólo lo que el sujeto que busca ha puesto en él) vale también para un proceso revolucionario: «ver» y «desear» están aquí inextricablemente vinculados o, dicho de otro modo, el potencial revolucionario no está ahí para que se lo descubra como un hecho social objetivo, uno «lo ve» sólo en la medida en que lo «desea» (se compromete con el movimiento). No es de extrañar que los mencheviques y quienes se opusieron a la llamada de Lenin en 1917 para tomar el poder mediante la revolución «no vieran» que las condiciones estaban «maduras» y se opusieran a ella por considerarla «prematura»: sencillamente, no *querían* la revolución. Otra versión de este argumento escéptico sobre el «ver» es que los liberales afirman que el capitalismo es en la actualidad tan global y abarcador, que no pueden «ver» que exista ninguna solución de recambio seria, no pueden imaginar un «afuera» factible. La respuesta a esto es que, en la medida en que eso sea verdad, simplemente no ven: la tarea no es ver el afuera, sino, ante todo, ver (para comprender la naturaleza del capitalismo contemporáneo); la apuesta marxista es la de que, cuando «vemos» eso, ya hemos visto lo bastante, incluido cómo ir más allá… Por tanto, nuestra respuesta a los preocupados liberales progresistas, deseosos por unirse a la revolución, pero que en ninguna parte ven una oportunidad para ello, debería ser como la respuesta al típico ecologista preocupado por la perspectiva de una catástrofe: no te preocupes, la catástrofe ocurrirá…

Para complicar aún más las cosas, a menudo nos encontramos con un Acontecimiento que se produce a través del autoborrado de su dimensión de acontecimiento, como sucedió con los jacobinos en la Revolución francesa: cuando hubieron cumplido con su (necesario) trabajo, no sólo los derrocaron y los liquidaron, sino que, además, los privaron retroactivamente de su categoría de Acontecimiento, los redujeron a un accidente histórico, a una abominación grotesca, a un exceso (evitable) del desarrollo histórico[526]. Marx y Engels tocaron a menudo el tema: cuando la vida cotidiana burguesa pragmático–utilitaria, «normal», quedaba

consolidada, se repudiaban sus orígenes heroicos y violentos. Esta posibilidad –no sólo la (obvia) de una secuencia de acontecimientos que alcance su objetivo, sino otra mucho más perturbadora, la de un Acontecimiento que se repudia a sí mismo y borra sus propias huellas como señal última de su triunfo– Badiou no la tiene en cuenta:

> La posibilidad y las ramificaciones de que haya rupturas y discontinuidades radicales que puedan –en parte a causa de sus propias reverberaciones– desplegarse en el futuro resultan invisibles para quienes viven en realidades fundadas en esos puntos de origen eclipsados.

El autoborrado del Acontecimiento crea el espacio para lo que, al modo benjaminiano, es tentador llamar la política izquierdista de la melancolía. A primera vista, la expresión no puede sino parecer un oxímoron: ¿acaso una orientación revolucionaria hacia el futuro no es el opuesto mismo del apego melancólico al pasado? ¿Y si, no obstante, el futuro al que hay que ser fiel fuera *el futuro del propio pasado* o, dicho de otro modo, el potencial emancipador que no se realizó a causa del fracaso de los intentos pasados y que, por esa razón, continúa obsesionándonos? En sus irónicos comentarios a la Revolución francesa, Marx opone el entusiasmo revolucionario al efecto de «la mañana siguiente», en la que se disipa la ebriedad: la resultado real de la sublime explosión revolucionaria, del Acontecimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad, es el miserable universo utilitario / egoísta del cálculo mercantil. (Y, por cierto, ¿no es este hiato más grande todavía en el caso de la Revolución de Octubre?). Sin embargo, no hay que simplificar a Marx: lo que intenta poner de manifiesto no es la idea, más bien de sentido común, de que la vulgar realidad del comercio es la «verdad» del teatro del entusiasmo revolucionario, «aquello en lo que realmente quedó». En la explosión revolucionaria entendida como Acontecimiento brilla otra dimensión utópica, la de la emancipación universal, la cual, precisamente, es el exceso traicionado por la realidad del mercado que se apodera de «el día siguiente»; como tal, este exceso no queda simplemente abolido, desdeñado por irrelevante, sino, por así decirlo, *trasladado a un estado virtual*, con lo que sigue obsesionando al imaginario emancipador, como un sueño a la espera de realizarse. El exceso del entusiasmo revolucionario en relación con su «base social real» o sustancia es, por tanto, literalmente, el del futuro de / en el pasado, un Acontecimiento espectral a la espera de su auténtica materialización.

La mayor parte de los entusiastas liberales románticos que recibieron con los brazos abiertos la Revolución francesa quedaron horrorizados por el Terror, por la «monstruosidad» que desató la revolución, y empezaron a dudar de su propia base racional. La distinguida excepción fue Shelley, quien permaneció fiel a la revolución hasta el final, sin idealizarla, sin barrer el terror debajo de la alfombra; en su poema *The Revolt of Islam* rechazó la idea reaccionaria de que el trágico y violento resultado era, en cierto modo, la «verdad» de las vivas aspiraciones y los brillantes ideales revolucionarios de libertad universal. Para Shelley, la historia es una serie de resultados posibles, la posibilidad tiene prioridad sobre la realidad, hay un excedente

en ella más allá de su realización, la llama que persiste bajo tierra, por lo que el propio fracaso inmediato de los intentos de emancipación señala a quienes abrigan aspiraciones revolucionarias futuras que hay que repetirlas con *más* radicalidad, *más* exhaustivamente.

Tal vez la razón por la que Badiou desatiende esta dimensión sea su oposición, demasiado burda, entre la repetición y el corte del Acontecimiento, su rechazo de la repetición como un obstáculo para el surgimiento de lo Nuevo, como la pulsión de muerte a la postre, mórbido apego a un goce oscuro que atrapa al sujeto en un círculo vicioso autodestructivo. En este sentido, «la vida», entendida como categoría subjetiva de fidelidad a un Acontecimiento, «mantiene a distancia tanto la pulsión de conservación (el mal llamado "instinto vital") como la pulsión mortificadora (el instinto de muerte). La vida es la que rompe con las pulsiones»[527]. Lo que Badiou pasa por alto es que Freud llama «pulsión de muerte», paradójicamente, a su opuesto, al modo en que la inmortalidad se hace presente en el psicoanálisis: a un exceso de vida siniestro, a un impulso «no muerto» que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y la muerte, de la generación y la corrupción. Como tal, la pulsión de muerte está en los antípodas de la oscura tendencia a la autoaniquilación o la autodestrucción, como queda de manifiesto en la obra de Wagner, tan admirada por Badiou. Precisamente la referencia a Wagner nos permite ver que la pulsión de muerte freudiana nada tiene que ver con el anhelo de autoexterminio, con una vuelta a la ausencia inorgánica de toda tensión vital. La pulsión de muerte *no* radica en el anhelo de muerte, de hallar la paz con la muerte, manifestado por los héroes; es, al contrario, el propio reverso de la muerte, una forma de nombrar la eterna vida «no muerta», el horrible destino de estar atrapado en el ciclo infinitamente repetitivo de ir de un lado a otro con el peso de la culpa y el dolor. Por consiguiente, el deceso final del héroe wagneriano (el Holandés, Wotan, Tristán, Amfortas) es el momento en que se libera de las garras de la pulsión de muerte. En el Acto III Tristán no está desesperado por el miedo a morir, sino porque, sin Isolda, no puede morir y está condenado a sentir una añoranza infinita: si espera ansioso la llegada de Isolda, es para poder morir. A lo que le teme no es a morir sin Isolda (queja habitual de un enamorado), sino, más bien, a una vida sin ella que nunca toque a su fin.

La lección última que cabe extraer del psicoanálisis es que la vida humana nunca es «sólo vida»: los seres humanos no sólo están vivos, sino que, además, están poseídos por la extraña pulsión de disfrutar la vida con exceso, apasionadamente apegados a un excedente que sobresale y desbarata el curso normal de las cosas. Este exceso se inscribe en el propio cuerpo humano a modo de una herida que convierte al sujeto en un «no muerto» y lo despoja de la capacidad de morir (aparte de la herida de Tristán y Amfortas está, por supuesto, *la* herida, la de «Un médico rural» de Kafka): cuando esta herida sana, el héroe puede morir en paz. Esta idea de la pulsión incorporada en un órgano también nos permite proponer una corrección a la idea de Badiou del cuerpo como método de la verdad: no hay cuerpo de la verdad, la verdad

tiene sus órganos (sin cuerpos), dicho de otro modo, una verdad se inscribe en un cuerpo mediante su(s) órgano(s) independizado(s). La herida del niño en el costado de «Un médico rural» es un órgano así, una parte del cuerpo que sobresale de ella y lleva una vida inmortal (no muerta) independiente, que no deja de expulsar sangre, pero que, por ese mismo motivo, impide al niño hallar la paz en la muerte.

Llegados a este punto, hay que volver a Deleuze contra Badiou, a las precisas elaboraciones deleuzianas sobre la repetición como la forma misma de la aparición de lo Nuevo. Desde luego, Badiou es un pensador demasiado refinado para no advertir que la repetición tiene una dimensión de acontecimiento: cuando en *Logiques des mondes* despliega los tres «destinos subjetivos» de un acontecimiento (el fiel, el reactivo y el oscuro), añade un cuarto, el de la «resurrección», la reactivación subjetiva de un acontecimiento cuyas huellas habían quedado obliteradas, «reprimidas» en el inconsciente histórico–ideológico: «Por consiguiente, todo sujeto fiel puede reincorporar en el presente del acontecimiento un fragmento de verdad que en el antiguo presente estaba bajo la barra de la ocultación. A esta reincorporación es a lo que llamamos resurrección»[528]. El ejemplo que desarrolla –magníficamente– es el de Espartaco: su nombre, borrado de la historia oficial, fue resucitado, primero, por la rebelión de los esclavos negros en Haití (el gobernador progresista Laveux llamó «Espartaco negro» a Toussaint L'Ouverture), y, un siglo después, por dos «espartaquistas» alemanes, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Sin embargo, lo importante es que Badiou no llama *repetición* a esa resurrección…

¿Necesitamos un mundo nuevo?

La ambigüedad de Badiou en relación con este punto crucial descansa en su tríada Ser–Mundo–Acontecimiento, que funciona del mismo modo que la tríada de Kierkegaard Estética–Etica–Religión: la elección se hace siempre entre dos términos, un o/o, es decir: los tres términos no se sitúan en el mismo plano ontológico. Lo mismo sucede con la tríada Imaginario (I) / Simbólico (S) / Real (R) de Lacan o con el Yo / Superyó / Ello de Freud: cuando nos centramos en un término, los otros dos se condensan en uno (bajo la hegemonía de uno de los dos). Si nos centramos en lo Imaginario, entonces lo Real y lo Simbólico se contraen en el opuesto de lo Imaginario bajo el dominio de lo Simbólico; si nos centramos en lo Real, entonces lo Imaginario y lo Simbólico se contraen bajo el dominio de lo Simbólico (de ahí el giro de Lacan anunciado en el *Seminario VII* sobre la ética del psicoanálisis: el giro desde el eje I–S hasta el eje S–R); en el caso de Freud, si nos centramos en el Yo, su opuesto es el Ello (que abarca el Superyó); etcétera[529].

En *Logiques des mondes* se realiza el giro desde el eje Ser–Acontecimiento hasta el eje Mundo–Acontecimiento. Lo que eso significa es que Ser, Mundo y Acontecimiento no forman una triada: tenemos o la oposición de Ser y Mundo (apariencia) o la oposición de Mundo y Acontecimiento. De todo esto cabe extraer

una conclusión inesperada: en la medida en que (como Badiou subraya una y otra vez) un verdadero Acontecimiento no es sólo un gesto negativo, sino que abre una dimensión positiva de lo Nuevo, un Acontecimiento *es* la imposición de un nuevo mundo, un nuevo Significante–Amo (una nueva Nominación, como dice Badiou, o eso que Lacan llamaba «*vers un nouveau significant*»). El auténtico cambio en el plano del acontecimiento es el que lleva a pasar del viejo al nuevo mundo.

Incluso cabría ir un poco más lejos e introducir la dimensión de la dialéctica: *es posible* explicar un Acontecimiento a partir de la tensión entre la multiplicidad del Ser y el Mundo, su lugar es el de la torsión sintomática de un Mundo, surge como resultado del exceso del Ser en relación con el Mundo (de la presencia sobre la re–presentación). A este respecto, el enigma propiamente hegeliano no es el de cómo es posible que surja un Acontecimiento, algo verdaderamente Nuevo, sino el de cómo pasamos del Ser al Mundo, a la apariencia (finita), es decir, cómo es posible que el Ser, su plana multiplicidad infinita, *aparezca* (ante sí misma). ¿Acaso no presupone esto algo así como una «negatividad» que, en cierto modo, ha de ser operativa en medio del propio Ser, una fuerza (no infinita, sino al contrario) de finitización, lo que Hegel llamó el «poder absoluto» de separar lo que en la realidad se da junto, de dar autonomía a la apariencia? Antes de cualquier «síntesis», el Espíritu es lo que Kant llamó «imaginación trascendental», el poder de abstraer, simplificar / mortificar, reducir una cosa a su «rasgo unario» (*le train unaire; der einzige Zug*), borrar su riqueza empírica. El Espíritu es el poder para decir, cuando se ve enfrentado a la confusa riqueza de los rasgos empíricos: «¡Nada de esto importa de verdad! ¡Dime simplemente si el rasgo x está o no!». Y, en la medida en que el mundo como tal está sostenido por un «punto», por la violenta imposición de un «rasgo unario», ¿no es el mundo atonal, el mundo sin punto, una forma de nombrar la carencia de mundo? El propio Badiou ha afirmado hace poco que nuestra época está *privada de mundaneidad*, refiriéndose al conocido pasaje del *Manifiesto Comunista* en el que Marx habla de la fuerza «desterritorializadora» del capitalismo, que disuelve todas las formas sociales fijadas:

> El pasaje en el que Marx habla de la desacralización de todos los vínculos sagrados en las heladas aguas del capitalismo presenta un tono entusiasta; es el entusiasmo de Marx ante el poder de disolución del Capital. Que el Capital se revele como el poder material capaz de descargarnos de las figuras «superyoicas» del Uno y de los vínculos sagrados que lo acompañan pone de relieve su carácter positivamente progresista y es algo que sigue manifestándose en el presente. Dicho esto, el atomismo generalizado, el individualismo recurrente y, por último, la degradación del pensamiento al servicio de los propósitos prácticos de la administración, del gobierno de las cosas o de la manipulación técnica, nunca podrán satisfacerme como filósofo. Sencillamente, pienso que es por medio del propio elemento desacralizador como debemos volver a conectar con la vocación de pensar[530].

Por tanto, Badiou reconoce el excepcional estatuto *ontológico* del capitalismo, cuya dinámica socava todo marco estable de representación: la tarea que debería realizar la actividad crítico–política (a saber, la de socavar el marco de representaciones estatal) la lleva a cabo el propio capitalismo y eso constituye un

problema para el concepto de Badiou de una política de los acontecimientos. En las formaciones precapitalistas, todo Estado, toda totalización de las representaciones, entrañan una exclusión fundacional, un punto de «torsión sintomática», una «parte de ninguna parte», un elemento que, aunque forma parte del sistema, no tiene cabida en él; la política emancipadora ha de intervenir a partir de este elemento excesivo («supernumerario») que, aunque forma parte de la situación, no se puede *explicar* desde el punto de vista de la situación. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando el sistema ya no excluye el exceso, sino que lo plantea directamente como la fuerza que lo impulsa, como sucede con el capitalismo, que sólo puede reproducirse mediante su autorrevolución constante, mediante la constante superación de sus propios límites? Para decirlo de modo simplificado: si un acontecimiento político, una intervención revolucionaria emancipadora en un mundo histórico determinado, están siempre vinculados al punto excesivo de su «torsión sintomática» y si, por definición, socavan siempre los contornos de ese mundo, ¿cómo vamos a definir la intervención política emancipadora en un universo que en sí mismo carece de mundo y que, para reproducirse, ya no necesita ajustarse a los límites de un «mundo»? Como Alberto Toscano ha señalado en su perspicaz análisis, aquí Badiou no es coherente: extrae la conclusión «lógica» de que, en un universo «sin mundo» (el universo contemporáneo del capitalismo global), el objetivo de la política emancipadora debería ser el exacto opuesto de su *modus operandi* «tradicional»: la tarea del presente consiste en crear un nuevo mundo, en proponer nuevos Significantes–Amos que proporcionen un «mapa cognitivo»:

> […] mientras que en los escritos teóricos de Badiou sobre la aparición de mundos sostiene convincentemente que los acontecimientos engendran la *disfunción* de los mundos y de sus regímenes trascendentales, en su «ontología del presente» aboga por la necesidad de *crear* un mundo en nuestros tiempos «interválicos» o sin mundo, de modo que quienes ahora están excluidos puedan inventar nuevos nombres, capaces de sostener nuevos métodos de verdad. Como dice, «Sostengo que estamos en un momento muy especial, un momento *en el que no hay mundo alguno*». […] Por tanto, «la filosofía ya no tiene más propósito legítimo que el de ayudar en la búsqueda de los nuevos nombres que harán nacer ese mundo desconocido que nos espera sólo porque nosotros lo esperamos». En una curiosa inversión de algunas de las características fundamentales de su doctrina, parece que Badiou abogue aquí, hasta cierto punto, por una tarea «obligatoria», que inevitablemente –aunque, tal vez, sin auténtica razón– traerá a la memoria de algunos el ubicuo eslogan «Otro Mundo es Posible»[531].

Esta incoherencia nos hace volver al tema de la «negación determinada»: la tarea «obligatoria» de crear un nuevo mundo es algo así como un «retorno de lo reprimido» no sólo en la teoría de Badiou, sino también en el propio acontecimiento político que Badiou toma como principal punto de referencia y que, como hemos visto, fracasó precisamente en esa tarea «obligatoria»: la Revolución Cultural maoísta.

Las lecciones de la Revolución Cultural

Entonces, ¿cuál es para Badiou la consecuencia (la lección) histórica de la Revolución Cultural? Es difícil pasar por alto lo irónico de que Badiou, tan firmemente opuesto a la idea de acto por considerarla negativa, localice el significado histórico de la Revolución Cultural maoísta precisamente en que marca

> el fin del Estado–partido como la producción fundamental de la actividad política revolucionaria. Más en general, la Revolución Cultural demostró que ya no era posible asignar ni las acciones de las masas revolucionarias ni los fenómenos organizativos a la lógica estricta de la representación de clase. Por eso es un episodio político de la máxima importancia.

El fragmento pertenece a «La Revolución Cultural, ¿la última revolución?»[532], cuyo propio título manifiesta un paralelismo inesperado con Heidegger: la Revolución Cultural desempeña en la obra de Badiou el mismo papel estructural que la Revolución nazi en la de Heidegger, la del compromiso político máximamente radical cuyo fracaso señala el fin del (modo tradicional de) compromiso político como tal. En la conclusión del texto, Badiou lo subraya enfáticamente:

> Al final, la Revolución Cultural, aun en su propio atolladero, atestigua la imposibilidad de liberar verdadera y globalmente a la política del marco del Estado–partido que la aprisiona, señala una experiencia de saturación irreemplazable, pues la voluntad violenta de hallar un nuevo camino político, de reactivar la revolución y de encontrar nuevas modalidades de lucha obrera bajo las condiciones formales del socialismo acabó fracasando cuando se vio confrontada con el necesario mantenimiento, por razones de orden público y por el rechazo a una guerra civil, del marco general del Estado–partido.

Así, pues, la importancia crucial de la última gran explosión verdaderamente revolucionaria del siglo XX presenta un carácter *negativo*, reside en su propio fracaso, que señala el agotamiento de la lógica del partido / Estado del proceso revolucionario. Ahora bien, ¿y si diéramos otro paso y concibiéramos ambos polos, el de la presentación (autoorganización extraestatal «directa» de las masas revolucionarias) y el de la re–presentación, como mutuamente dependientes, de modo que, en virtud de una auténtica paradoja hegeliana, el final de la modalidad de actividad revolucionaria regida por el Estado–partido y guiada por el fin de «tomar el poder estatal» fuera al mismo tiempo el final de todas las formas de autoorganización «directa» (es decir, no representativa: los consejos obreros y otras formas de «democracia directa»)?

Cuando en un texto más reciente, *Logiques des mondes*, Badiou hizo la misma observación acerca de la Revolución Cultural, el tono cambió casi imperceptiblemente:

> En efecto, la Revolución Cultural puso a prueba, para todos los revolucionarios del mundo, los límites del leninismo. No les enseñó que la política de la emancipación ya no puede estar sujeta al paradigma de la revolución o seguir cautiva de la modalidad de partido. De forma simétrica, no se la puede inscribir en el aparato parlamentario y electoral. Todo empieza –y ahí radica el carácter sombrío de la Revolución Cultural– cuando, al saturar las hipótesis previas en lo real, los Guardias Rojos –estudiantes universitarios y de enseñanza secundaría– y, después, los obreros de Shanghái, prescribieron a las décadas siguientes la *realización afirmativa* de este comienzo; sin embargo, su furia estaba hasta

> tal punto limitada a aquello contra lo que se levantaban, que sólo exploraron ese comienzo desde el punto de vista de la pura negación[533].

Existe una tensión entre esas dos interpretaciones. En «La Revolución Cultural, ¿la última revolución?», el fracaso de la Revolución Cultural «atestigua la imposibilidad de liberar verdadera y globalmente a la política del marco del Estado–partido que la aprisiona» y se sitúa la causa de ese fracaso en un nivel que es más bien de sentido común («con el necesario mantenimiento, por razones de orden público y por el rechazo a una guerra civil, del marco general del Estado–partido», en suma, la exigencia del «servicio al bien común»: con independencia de todas las perturbaciones revolucionarias, la vida debe seguir su curso, la gente ha de trabajar, consumir, etc., y la única instancia que puede garantizar tal cosa es el Estado–partido… en términos personales, no hay un Mao Tse–Tung sin un Zhou Enlai que se asegure de que el Estado funcionaba en cierto modo durante las turbulencias de la Revolución Cultural). Frente a esta afirmación acerca de la imposibilidad de liberar a la política *del* marco del Estado–partido, el pasaje de *Logiques des mondes* avisa de que la lección de la Revolución Cultural radica en la imposibilidad de proseguir una actividad política *dentro* del marco del Estado–partido («la política de la emancipación ya no puede estar sujeta al paradigma de la revolución o seguir cautiva de la modalidad de partido»). Por tanto, no podemos llevar a cabo una política revolucionaria ni fuera del marco del Estado–partido ni dentro de él. No es de extrañar que, cuando en *Logiques des mondes*, Badiou se enfrente a la pregunta decisiva: «¿Está la "Idea eterna" de la política igualitaria–revolucionaria (con sus cuatro componentes: igualdad, terror, voluntarismo, confianza en el pueblo) arraigada en el modelo del partido–Estado, cimentada en un Estado revolucionario que agotó sus posibilidades en la Revolución Cultural y que, por ello mismo, debemos abandonar, o es esa Idea verdaderamente "eterna" y, por tanto, espera que la reinventemos en nuestra época posrevolucionaria?»[534], ofrezca una respuesta que no es convincente:

> En efecto, lo que constituye la subjetividad transmundana de la figura del revolucionario estatal es precisamente que intenta que la separación entre el Estado y la política revolucionaria prevalezca, pero con el matiz de que *trata de hacerlo desde el interior del poder estatal*. En consecuencia, la figura en cuestión existe sólo si presuponemos esa separación. Por eso sólo es filosóficamente factible en la actualidad, después de que una nueva reflexión sobre la política haya hecho concebible y practicable situarse a uno mismo, para pensar la acción, en el interior de una política para la que el poder del Estado no es ni un objetivo ni una norma[535].

Para salir de este atolladero (ni dentro ni fuera de la forma estatal), Badiou propone lo siguiente: *a cierta distancia* de la forma estatal, afuera, pero no en un afuera destructivo de la forma estatal; más bien, se trata de un gesto por el que uno se «sustrae» de la forma estatal sin destruirla. A este respecto, lo que de verdad hay que preguntarse es lo siguiente: ¿cómo hay que operativizar esta exterioridad en relación con el Estado? Si la Revolución Cultural señala el fracaso del intento de destruir el

Estado desde dentro, de abolirlo, ¿consiste la otra opción en aceptar simplemente el Estado como un hecho, como el aparato que se ocupa de «prestar los servicios necesarios», y actuar a cierta distancia de él (bombardeándolo con exigencias y proclamaciones prescriptivas)? Ahora bien, esa postura parece muy cercana a la de Simón Critchley, quien, como ya hemos visto, sostiene que la política emancipadora

> se representa o se ejecuta –prácticamente, localmente, situacionalmente– a cierta distancia del Estado. […] Cuestiona el Estado y pide cuentas al orden establecido, no para acabar con el Estado, deseable aunque sólo sea en un sentido utópico, sino para mejorarlo o atenuar su efecto maléfico.

La principal ambigüedad de esta postura radica en un extraño *non sequitur*: si el Estado está llamado a perdurar, si es imposible abolir el Estado (y el capitalismo), ¿por qué actuar a cierta distancia de él? ¿Por qué no actuar *con (dentro de) el Estado* ? ¿Por qué no aceptar la premisa básica de la Tercera Vía?

Dicho de otro modo, ¿no descansa la posición de Critchley (y de Badiou) en la circunstancia de que *alguien* asumirá la tarea de hacer funcionar la maquinaria del Estado, permitiéndonos adoptar una distancia crítica ante él? Además, si el espacio de la política emancipadora se define por la distancia a la que actúa del Estado, ¿no cedemos demasiado fácilmente al enemigo el campo (del Estado)? ¿No es crucial *la forma* que adopta el poder estatal? ¿No lleva esta postura a colocar en segundo plano una pregunta crucial, a saber: la de si verdaderamente no importa qué Estado tenemos?[536].

Por tanto, cuando Badiou afirma que los Guardias Rojos «prescribieron a las décadas siguientes la *realización afirmativa* de este comienzo; sin embargo, su furia estaba hasta tal punto limitada a aquello contra lo que se levantaban, que sólo exploraron ese comienzo desde el punto de vista de la pura negación», ¿consistirá esa «realización afirmativa» en inventar un nuevo modo de prescindir del Estado, de «abolirlo», en situarse simplemente a cierta distancia de él, o –cosa mucho más radical– en *apropiarse* nuevamente de los aparatos del Estado?

Sin embargo, en el fracaso de la Revolución Cultural hay otro aspecto que, tal vez, sea más importante. Badiou interpreta ese fracaso –y, más en general, la desaparición del comunismo– como el final de la época en que era posible, por medio de la política, crear verdad en el plano universal a modo de proyecto global (revolucionario): en la actualidad, tras esta histórica derrota, sólo es posible crear verdad política a modo de (fidelidad a) un acontecimiento local, a una lucha local, a una intervención con una constelación específica. Sin embargo, ¿no suscribe Badiou al afirmar tal cosa su propia versión de la posmodernidad, de la idea de que, en la actualidad, sólo son posibles los actos locales de «resistencia»? Lo que a Badiou (como a Laclau y Butler) parece faltarle es una metateoría de la Historia que proporcione una respuesta clara a la solución de recambio que obsesiona a las teorizaciones «posmodernas» de lo político: ¿constituye el paso de los «grandes» a los «pequeños» relatos, del esencialismo a la contingencia, de la política global a la

local, etc., un giro histórico, de manera que, con anterioridad, *era* posible la política universal, o es la comprensión del carácter local de las intervenciones políticas una comprensión de la propia esencia de la política, por lo que la creencia previa en la posibilidad de una intervención política universal era una ilusión ideológica?

En este sentido, Badiou ha relegado recientemente el capitalismo a la categoría de «trasfondo» naturalizado de nuestra constelación histórica: el capitalismo «sin mundo» no forma parte de una situación específica, es el trasfondo que todo lo abarca y sobre el que aparece las situaciones particulares. Por eso carece de sentido continuar con una «política anticapitalista»: la política es siempre una intervención en una situación particular, contra unos agentes específicos; no se puede «combatir» directamente el trasfondo, neutral. No se lucha contra el «capitalismo», sino contra el gobierno estadounidense, sus decisiones, sus medidas, etcétera.

Sin embargo, ¿acaso este trasfondo global no se deja, pese a todo, sentir de vez en cuando como una limitación muy palpable y brutal? La historia recurrente de la izquierda contemporánea es la de un líder o partido elegido con un entusiasmo universal, que promete un «nuevo mundo» (Mandela, Lula), pero que, más tarde o más temprano –al cabo de un par de años casi siempre–, tropieza con un dilema crucial: ¿nos atrevemos a tocar los mecanismos capitalistas o decidimos «participar en el juego»? Si introducimos modificaciones en los mecanismos, enseguida se sufre el «castigo» de las perturbaciones del mercado, el caos económico y todo lo demás. Por tanto, aunque es cierto que el anticapitalismo no puede ser directamente el objetivo de la acción política (en la política, uno se opone a agentes políticos concretos y a sus acciones, no a un «sistema» anónimo), a este respecto habría que aplicar la distinción lacaniana entre los sentidos de «meta» que para él tienen los términos ingleses *goal* y *aim*: aunque el anticapitalismo no sea el *goal* inmediato de la política emancipadora, debería ser su *aim* último, el horizonte de toda su actividad. ¿No es ésta la lección que cabe extraer de la idea de Marx de la «crítica de la economía *política*» (completamente ausente en Badiou)? Aunque la esfera de la economía parece «apolítica», es el secreto punto de referencia y el principio estructurador de las luchas políticas.

Pocos días antes de las elecciones municipales y al Senado celebradas en Chequia el 16 de octubre de 2006, el ministro del Interior de la República Checa ilegalizó la Liga de Juventudes Comunistas (KSM). ¿En virtud de qué «idea criminal» el KSM merecía, según el ministro del Interior, que se la ilegalizara? Pues a tenor de que su programa abogaba por la transformación de la propiedad privada de los medios de producción en propiedad social, cosa que entraba en contradicción con la Constitución… Afirmar que la exigencia de socializar los medios de producción es un crimen es decir que la izquierda moderna tiene unas raíces criminales[537].

El verdadero acto es justamente una intervención que no actúa sólo *dentro* de un trasfondo dado, sino que altera sus coordenadas y, por tanto, lo vuelve visible *como* trasfondo. Así, pues, en la política contemporánea, un *sine qua non* de un acto es que

altere la categoría de trasfondo de la economía volviendo palpable su dimensión política (por eso Marx escribió una economía *política*). Recuérdese la mordaz observación de Wendy Brown: «Si el marxismo tuvo algo de valor para la teoría política, ¿no era la insistencia en que el problema de la libertad estaba contenido en las relaciones sociales implícitamente declaradas "apolíticas" –es decir, naturalizadas– en el discurso liberal?»[538]. Por eso, «la adquisición política de la política de la identidad americana contemporánea parece haberse logrado en parte gracias a una nueva naturalización del capitalismo»[539]. En consecuencia, la pregunta fundamental es la siguiente:

> […] hasta qué punto el repudio a toda crítica del capitalismo radica en la actual configuración de la política de oposición y no, simplemente, en la «pérdida de la opción socialista» o en el ostensible «triunfo del liberalismo» en el orden global. ¿Hasta qué punto la política de la identidad requiere –a diferencia de la crítica marxista de la sociedad y de la visión marxista de la transformación total– una medida interna a la sociedad existente con la que comparar sus reclamaciones, que no sólo preserva al capitalismo de toda crítica, sino que, además, sustenta la invisibilidad y la falta de articulación del concepto de clase no episódica, sino endémicamente? ¿Habremos dado con la razón por la que la cantinela multicultural «raza, clase, género, sexualidad» siempre menciona el concepto de clase, pero nunca lo elabora o desarrolla teóricamente?[540].

Aunque el universalismo de Badiou se opone radicalmente, desde luego, a la política de la identidad, ¿no comparte con ella su «nueva naturalización» del capitalismo mediante la reducción del capitalismo a un trasfondo omnipresente de luchas políticas? Además, lo irónico del caso es que esta «nueva naturalización» del capitalismo en un trasfondo presupuesto es el elemento ideológico esencial de lo que Fukuyama llamó el Fin de la Historia. La elección obvia en relación con Fukuyama parece ser la siguiente: o bien uno acepta su tesis pseudohegeliana sobre el Fin de la Historia, sobre la forma racional de vida social finalmente alcanzada, o bien uno subraya que las luchas y la contingencia histórica no han desaparecido y que estamos lejos de cualquier Fin de la Historia. Por mi parte, señalo que ninguna de las dos opciones es verdaderamente hegeliana. Desde luego, habría que rechazar la idea ingenua del Final de la Historia en el sentido de la reconciliación lograda, de la batalla en principio ya ganada; sin embargo, con el actual orden democrático–liberal capitalista global, con este régimen de «reflexividad global», *hemos* alcanzado una ruptura cualitativa con todo el curso de la Historia, la Historia *ha* llegado en cierto sentido a su final, verdaderamente *vivimos* en una sociedad posthistórica. La globalización del historicismo y la contingencia son indicadores definitivos de este «fin de la Historia». Por tanto, se puede decir que deberíamos afirmar que, en la actualidad, aunque la Historia no ha tocado a su fin, la idea misma de «historicidad» ya no funciona como antes. Lo que eso significa es que, paradójicamente, la «nueva naturalización» del capitalismo y la experiencia de nuestra sociedad como una sociedad del riesgo reflexiva, en la que los fenómenos se experimentan como contingentes, como el resultado de una construcción históricamente contingente, son

las dos caras de la misma moneda[541].

Lo más relevante del concepto de ideología es que fija o «naturaliza» lo que, en realidad, es el resultado contingente de un proceso histórico; por tanto, el antídoto consiste en ver las cosas como si fueran dinámicas, como si formaran parte de un proceso histórico. Sin embargo, en la actualidad, cuando la idea de la contingencia y la historicidad universales forma parte de la ideología hegemónica, hay que invertir completamente la perspectiva crítico–ideológica y preguntarse qué es *lo que no ha cambiado* en el celebradísimo dinamismo nómada de la sociedad contemporánea. La respuesta es, desde luego, el capitalismo, las relaciones capitalistas. Y la relación entre lo Mismo y lo que ha cambiado es aquí propiamente dialéctica: lo que no ha cambiado –las relaciones capitalistas– es la propia constelación que promueve el cambio incesante, ya que la característica más arraigada del capitalismo es su dinámica de autorrevolución permanente. Para llevar a cabo un cambio verdaderamente radical, un cambio en las propias relaciones capitalistas, precisamente hay que acabar de raíz con la incesante dinámica social de la vida capitalista.

¿Qué sustracción?

Siempre hay que estar atentos al momento en que los adversarios empiezan a hablar el mismo lenguaje, a compartir una premisa, pues ese punto compartido suele ser sintomático. Pensemos en tres filósofos contemporáneos tan distintos como Badiou, Critchley y Negri: como hemos visto, comparten la premisa de que la época de la política del Estado–partido, en la que el objetivo último consiste en tomar el control de los aparatos estatales, ha terminado; a partir de ahora, la política debe sustraerse del ámbito del Estado, crear espacios, «lugares de resistencia», fuera de él. El reverso de este giro es la aceptación del capitalismo como el «trasfondo» de nuestras vidas: la lección que cabe extraer del derrumbamiento de los Estados comunistas es que carece de sentido «luchar contra el capitalismo»… Es de ese espacio compartido del que hay que «sustraerse»: «La resistencia se presenta como un éxodo, como un huida del mundo»[542].

En una entrevista reciente, Alain Badiou expuso lo esencial de su diagnóstico político acerca de nuestros apuros[543]. Primero, estableció una línea de separación entre el comunismo y el marxismo: aún se considera un comunista («“Comunista”, en “sentido genérico”, significa, sencillamente, que todo el mundo es igual, dentro de la multiplicidad y diversidad de las funciones sociales»), «Sin embargo, el marxismo es algo más». El meollo del marxismo es lo que Lenin denominó el «abecedario del comunismo»: «las masas se dividen en clases, las clases están representadas por partidos y los partidos están dirigidos por líderes». Ese abecedario ya no vale para el presente: Las masas desorganizadas del capitalismo global ya no están divididas en clases al modo marxista tradicional, así que, aunque la tarea consiste todavía en

organizar políticamente a las masas, ya no puede hacerse a la manera del viejo partido de clase.

> El modelo de partido centralizado hizo posible una nueva forma de poder que era, ni más ni menos, el poder del propio partido. Ahora nos encontramos «a cierta distancia del Estado», como me gusta decir. La causa de ello radica, sobre todo, en que la cuestión del poder ya no es «inmediata»: en la actualidad no hay lugar alguno donde una «toma del poder» por medio de una insurrección parezca posible.

En relación con esto, cabe hacer tres observaciones. En primer lugar, la definición de comunismo es ambigua: la igualdad «dentro de la multiplicidad y diversidad de las funciones sociales». Esa definición pasa por alto la desigualdad creada por la propia «multiplicidad y diversidad de las funciones sociales». En segundo lugar, entender el antagonismo de clase como que «las masas se dividen en clases» lo reduce a una subdivisión dentro del cuerpo social e ignora que se trata de un corte que cruza todo el cuerpo social. En tercer lugar, ¿cuál es la categoría exacta de la imposibilidad de una toma revolucionaria del poder? ¿Se trata de un mero contratiempo temporal, de una señal de que vivimos en una situación no revolucionaria, o es indicativa de las limitaciones del modelo de revolución del Estado–partido? Badiou opta por la segunda versión.

En esta nueva situación, necesitamos una nueva forma de política, la «política de la sustracción», procesos políticos «independientes –sustraídos– del poder del Estado. A diferencia de la forma insurreccional del partido, esta política de la sustracción no es inmediatamente destructiva, antagonista o militarizada». Esta política se sitúa a cierta distancia del Estado, ya no está «estructurada o polarizada en torno a un calendario y a unos plazos fijados por el Estado». ¿Cómo pensar esta exterioridad en relación con el Estado? Llegado este punto, Badiou propone su distinción conceptual más importante, la que se da entre destrucción y sustracción:

> Una sustracción ya no depende de las leyes dominantes de la realidad política de una situación. Sin embargo, es irreductible a la destrucción de esas mismas leyes. Una sustracción puede dejar las leyes de la situación en su lugar. La sustracción trae aparejada un punto de autonomía. Es una negación, pero no se la puede identificar con la parte propiamente destructiva de la negación. […] Necesitamos una «sustracción originaria» capaz de crear un nuevo espacio de independencia y autonomía respecto de las leyes dominantes de la situación.

La categoría filosófica subyacente que Badiou problematiza aquí es el concepto hegeliano de la «negación determinada», de una negación / destrucción cuyo resultado no es cero:

> A diferencia de Hegel, para quien la negación de la negación crea una nueva afirmación, pienso que debemos afirmar que la negatividad actual, hablando propiamente, no crea nada nuevo. Destruye lo viejo, por supuesto, pero no da lugar a una nueva creación.

El vínculo entre la política revolucionaria y la dialéctica hegeliana resulta crucial: «Así como el partido, que una vez fue la forma victoriosa de la insurrección, está hoy

día desfasado, así también lo está la teoría dialéctica de la negación». Por desgracia, eso lleva a Badiou a plantearse el pseudoproblema de «el ajuste o la calibración entre la parte propiamente negativa de la negación y la parte a la que yo llamo "sustractiva"»:

> Lo que llamo «negación débil», la reducción de la política a la oposición democrática, se puede comprender como una sustracción que ha llegado a estar tan despegada de la negación destructiva que ya no se puede distinguir de lo que Habermas llama «consenso». Por otra parte, somos testigos de un intento desesperado de mantener la destrucción como una figura *pura* de creación y de lo nuevo. Este síntoma suele presentar una dimensión religiosa y nihilista.

En suma, la tarea consiste en encontrar la justa medida entre la sustracción democrática pura, despojada de potencial destructivo, y una negación puramente destructiva («terrorista»); sin embargo, el problema radica en que esta «disyunción interna de la negación» en sus aspectos destructivos y sustractivos reproduce exactamente la disyunción que el concepto de «negación determinada» elaborado por Hegel trataba de resolver. (Badiou es perfectamente consciente de que no se debe renunciar a la violencia; más bien hay que volver a conceptualizarla como violencia defensiva, como defensa del espacio autónomo creado por la destrucción, como los zapatistas que defienden su territorio liberado). El ejemplo de esta «justa medida» que Badiou propone plantea más preguntas que respuestas: el del movimiento polaco Solidaridad, que puso en práctica

> una nueva dialéctica entre los medios de acciones clásicamente comprendidas como negativas –la huelga, las manifestaciones, etc.– y algo así como un espacio de autonomía en las fábricas. El objetivo no era tomar el poder, reemplazar un poder existente, sino forzar al Estado a crear una nueva relación con los obreros.

Sin embargo, el motivo por el que este experimentó duró tan poco, como el propio Badiou señala, fue que funcionaba claramente como la segunda de las tres fases de la disidencia: (1) criticar al régimen en sus propios términos («¡Queremos socialismo auténtico!», reproche contra el partido gobernante: «Has traicionado tus propias raíces socialistas»); (2) ante el reproche correspondiente del partido gobernante, según el cual esta adhesión al socialismo es hipócrita, admitir abiertamente: «Sí, *estamos* al margen de la ideología socialista imperante, *pero* no queremos el poder, sino sólo nuestra autonomía; además, exigimos que quienes están en el poder respeten ciertas reglas éticas elementales (derechos humanos, etc.)»; (3) ante el reproche del partido dirigente de que esa falta de interés en tomar el poder es hipócrita y de que los disidentes en realidad quieren conquistarlo, admitir abiertamente: «Sí, por qué no, *queremos* el poder…».

El otro ejemplo que pone Badiou, el de Hezbollah en el Líbano, con su ambigua relación con el poder estatal (por una parte, participa en él, pero, por otra, se mantiene a distancia, con lo que resucita algo así como la vieja idea leninista del «poder dual», que para Lenin era también una táctica temporal, destinada a poner los cimientos para

la posterior toma del poder), da lugar a otro problema: el fundamento religioso de estos movimientos. Badiou señala que «en estos movimientos existe una limitación interna, ligados como están a la particularidad religiosa». Sin embargo, ¿se da esta limitación sólo a corto plazo, como parece deducirse de las palabras de Badiou? ¿Es algo que estos movimientos habrán de superar (o superarán) en la consabida «segunda» fase («superior») de su desarrollo, cuando hayan de universalizarse (se universalicen) a sí mismos? Badiou tiene razón al señalar que aquí el problema no es la religión como tal, sino su particularidad; ahora bien, ¿no es *en la actualidad* esa particularidad una limitación fatal de esos movimientos, cuya ideología adopta una forma directamente contrailustrada?

La respuesta que cabe dar a la versión formulada por Badiou de la política de Bartleby debería ser la hegeliana: todo el problema de la «justa medida» es falso. La sustracción *es* la «negación de la negación» (o la «negación determinada»); dicho de otro modo, en lugar de negar–destruir directamente el poder imperante, permaneciendo dentro de su ámbito, socava su propio terreno y crea un nuevo espacio positivo. Lo importante es que hay sustracciones y sustracciones; el propio Badiou incurre en una regresión conceptual sintomática cuando califica la posición socialdemócrata de pura abstracción: la sustracción democrática no es una sustracción en absoluto. Quienes sustraen son, más bien, los terroristas «nihilistas», al crear el espacio donde construir su identidad religiosa fundamentalista: en ellos, la destrucción radical *se superpone a* la sustracción radical. Otra sustracción «pura» es la del retiro meditativo que lleva a cabo la Nueva Era, al crear un espacio independiente mientras deja tal cual la esfera de la realidad social. (También existe la destrucción *pura* los estallidos de violencia «sin sentido», como la quema de coches en las *banlieues* francesas de 2005). Así, pues, ¿cuándo crea realmente la sustracción un nuevo espacio? La única respuesta adecuada es la siguiente: *cuando socava las coordenadas del propio sistema del que se sustrae* y golpea en el punto de su «torsión sintomática». Imaginemos el típico castillo de naipes o una pila de leños, cuya disposición es tan compleja, que basta con retirar –*sustraer*– una sola carta o un solo leño para que la construcción se venga abajo: *aquí tenemos* el verdadero arte de la sustracción.

Recuérdese el argumento del *Ensayo sobre la lucidez*, de Saramago, en el que la mayoría de los votantes se niega a votar y emite votos inválidos, lo que causa el pánico entre toda la clase dirigente (los gobernantes *y* la oposición): este acto la coloca en una situación de responsabilidad radical ante los ciudadanos. En un acto así, la sustracción aparece en estado puro: el mero gesto de retirarse de la participación en un ritual de legitimación hace que el poder estatal parezca suspendido en el aire, sobre el precipicio. Sus actos ya no cuentan con el respaldo de la legitimación democrática, quienes están en el poder se ven, de repente, despojados de la opción de responder a quienes protestan: «¿Quiénes sois para criticarnos? Somos un gobierno elegido democráticamente, ¡podemos hacer lo que nos plazca!».

Al faltarles legitimidad, han de obtenerla con su esfuerzo, por medio de sus actos. Recuerdo los últimos años del poder comunista en Eslovenia: nunca hubo un gobierno tan deseoso de ganarse la legitimidad y hacer algo por la gente, tratando de complacer a todo el mundo, precisamente porque detentaban un poder (como sabía todo el mundo, incluidos ellos mismos) sin legitimación democrática. Los comunistas sabían que su fin estaba próximo y eran conscientes de que se los juzgaría con severidad…

Surge aquí un reproche evidente: ¿no pasa eso ya en la actualidad, a causa de la indiferencia y la abstención de los votantes, cada vez mayores? Quienes ejercen el poder no ven en este fenómeno amenaza alguna; por tanto, ¿qué tiene de subversivo? La respuesta es que habría que centrarse en el Otro: la mayor parte de quienes no votan no lo hace para protestar de forma activa, sino porque confía en los demás: «Yo no voto, pero cuento con que otros lo hagan en mi lugar…». No votar se convierte en un acto cuando afecta al Otro.

En este preciso sentido, la sustracción *ya es* la «negación de la negación» hegeliana: la primera negación es una destrucción directa, «niega» / destruye violentamente el contenido positivo al que se opone dentro del mismo campo compartido con la realidad; al contrario, el poder de sustracción modifica las coordenadas del propio campo en que la lucha se desarrolla. En ciertas formulaciones de Badiou, este aspecto, crucial, no está presente. Peter Hallward ha llamado la atención sobre la multiplicidad de significados de la sustracción «badiouana», como si el concepto abarcara una familia «wittgensteiniana» de significados[544]. El principal eje es el que se establece entre la sustracción como «forma de retirada» (del ámbito estatal, para crear un espacio autónomo) y la sustracción como «reducción a una diferencia mínima» (al pasar de la multiplicidad al antagonismo básico y, en consecuencia, trazar la verdadera línea de división). Lo difícil es obrar de tal forma que esas dos dimensiones se superpongan.

Hay que hacer una sustracción *del* campo hegemónico que, al mismo tiempo, intervenga enérgicamente *en* él y lo reduzca a su oculta diferencia mínima. Esa sustracción es extremadamente violenta, más aún que la destrucción / purificación: es una reducción a una diferencia mínima, a una diferencia de parte(s) / ninguna parte, 1 y 0, los grupos y el proletariado. No sólo es una sustracción *del* campo hegemónico llevada a cabo por el sujeto, sino una sustracción que *afecta* violentamente al propio campo y pone al descubierto sus verdaderas coordenadas. Una sustracción así no añade una tercera posición a las dos cuya tensión caracteriza al campo hegemónico (con lo que tendríamos, además del liberalismo y el fundamentalismo, también la política emancipadora radical de la izquierda); el tercer término «desnaturaliza», más bien, todo el campo hegemónico, con lo que pone de relieve la complicidad subyacente de los polos opuestos que lo constituyen.

Tomemos *Romeo y Julieta* de Shakespeare: en esta obra, la oposición hegemónica es la que se da entre capuletos y montescos: se trata de la oposición en el orden

positivo del Ser, la estúpida cuestión de pertenecer a un clan familiar concreto, éste o aquél. Convertir esta cuestión en una «diferencia mínima», subordinar el resto de elecciones a ésta sólo, como si fuera la única que de verdad importa, es obrar erróneamente. El gesto de Romeo y Julieta en relación con esta oposición hegemónica es, precisamente, el de la sustracción: su amor los singulariza, se sustraen de su poder, crean un espacio autónomo para su amor, el cual, cuando deja de ser una secreta aventura transgresora y se materializa en el matrimonio, altera la oposición hegemónica. Aquí, es crucial tomar nota de que ese gesto de sustracción en nombre del amor sólo «funciona» en relación con las diferencias «sustanciales» de ámbitos particulares (étnicos, religiosos), no con las de clase: las diferencias de clase no son sustractivas, no cabe sustraerse de ellas, ya que no son diferencias entre regiones particulares del ser social, sino que cruzan todo el espacio social. Cuando se ve confrontado con una diferencia de clase, el vínculo amoroso ha de optar entre dos soluciones, es decir, la pareja *ha* de tomar partido: o quien procede de la extracción social más baja es aceptado graciosamente por la clase más alta o quien procede de ésta renuncia a ella en un gesto político de solidaridad con la clase subalterna.

Ahí radica el dilema de la sustracción: ¿es una sustracción / retirada que deja intacto el ámbito del que se sustrae (o incluso que funciona como su suplemento intrínseco, como la «sustracción» de la realidad social para alcanzar nuestro verdadero Yo, como propugna la meditación de la Nueva Era), o lo sacude violentamente? La primera sustracción encaja perfectamente con la biopolítica postpolítica; ¿qué sería, entonces, lo contrario de la biopolítica?

¡Demos una oportunidad a la dictadura del proletariado!

¿Y si aceptamos el riesgo de resucitar la buena y vieja «dictadura del proletariado» como único medio de romper con la biopolítica? En la actualidad, tal cosa sólo puede parecer ridícula, como si se tratara de dos términos incompatibles pertenecientes a diferentes campos y no compartieran espacio alguno: el último análisis del poder político frente a la arcaica y desacreditada mitología comunista… Y, sin embargo, ésta la única opción auténtica que tenemos. La expresión «dictadura del proletariado» continúa señalando al problema crucial.

Llegados a este punto, surge un reproche de sentido común: ¿por qué una dictadura? ¿Por qué no una verdadera democracia o, simplemente, el poder del proletariado? La expresión «dictadura del proletariado» sigue poniendo de relieve el meollo de la cuestión. La «dictadura» no es lo opuesto de la democracia, sino el modo de funcionamiento subyacente de la propia democracia; desde el principio, la tesis de la «dictadura del proletariado» entrañaba la presuposición de que era lo opuesto de otra(s) forma(s) de dictadura, pues todo el campo del poder estatal es el de la dictadura. Cuando Lenin dijo que la democracia liberal era una forma de dictadura burguesa, con ello no pretendía introducir la idea simplista de que la democracia, en

realidad, está manipulada, es una mera fachada, y de que hay un grupo secreto que domina el poder y que controla el curso de las cosas y que, ante la amenaza de perder el poder en unas elecciones democráticas, mostraría su verdadero rostro y asumiría directamente el poder. Lo que Lenin pretende señalar es que la propia *forma* del Estado democrático–burgués, la soberanía de su poder en sus presuposiciones político–ideológicas, entraña una lógica «burguesa».

Así, pues, es posible emplear el término «dictadura» en el preciso sentido en que la democracia es también una forma de dictadura, es decir, una determinación puramente *formal*. Se suele señalar que el autocuestionamiento es constitutivo de la democracia, que la democracia permite siempre y hasta exige una autointerrogación constante acerca de sus características. Sin embargo, en algún punto ha de cesar esta autorreferencialidad: ni siquiera las elecciones más «libres» pueden poner en cuestión los procedimiento legales que las legitiman y las organizan, los aparatos estatales que garantizan (por la fuerza, caso de ser necesario) el proceso electoral, etc. En su aspecto institucional, el Estado es una presencia masiva que no se puede explicar desde el punto de vista de la representación de intereses; la ilusión democrática consiste en la posibilidad de hacer tal cosa. Badiou ha conceptualizado este exceso como el exceso de la representación estatal sobre aquello que representa. Cabe expresar la misma idea al modo benjaminiano: la democracia puede eliminar en mayor o menor medida la violencia constituida, pero no puede dejar de apoyarse en la violencia constitutiva[545].

Recordemos la lección de la «universalidad concreta» hegeliana. Imaginemos un debate filosófico entre un hermeneuta, un deconstructivista y un filósofo analítico. Antes o después descubrirán que no sólo ocupan posiciones dentro de un espacio común compartido llamado «filosofía»: lo que los diferencia es la propia concepción de lo que es la filosofía; es decir, un filósofo analítico concibe el campo global de la filosofía y las respectivas diferencias entre los participantes en él de manera distinta a un hermeneuta: lo que los diferencia son las propias diferencias, que son las que hacen que sus verdaderas diferencias resulten, a primera vista, invisibles; la lógica clasificatoria gradual del «compartimos tal y tal cosa y nuestras diferencias empiezan a partir de tal punto» se viene abajo. Para el filósofo analítico cognitivista contemporáneo, la filosofía ha alcanzado finalmente, gracias al giro cognitivísta, la madurez del razonamiento serio y ha dejado atrás la especulación metafísica. En cambio, la filosofía analítica es para un hermeneuta el final de la filosofía, la pérdida definitiva de una auténtica postura filosófica, la transformación de la filosofía en otra ciencia positiva. Por consiguiente, cuando los participantes en el debate advierten ese hiato más fundamental que los separa, tropiezan con el momento de la «dictadura». Y, de forma homologa, cabe decir lo mismo de la democracia política: su dimensión dictatorial se vuelve palpable cuando la lucha se convierte en la lucha sobre el terreno de la propia lucha[546].

¿Y qué ocurre con el proletariado? En la medida en que designa la «parte de

ninguna parte» que representa a la universalidad, la «dictadura del proletariado» es el poder de la universalidad en el que aquellos que son la «parte de ninguna parte» marcan la pauta. ¿Por qué son universalistas–igualitarios? De nuevo, por motivos puramente formales: porque, como parte de ninguna parte, carecen de las características particulares que legitimarían su lugar dentro del cuerpo social: pertenecen al conjunto de la sociedad sin pertenecer a ninguno de sus subconjuntos. Como tal, su pertenencia es directamente universal. Aquí, la lógica de la representación de múltiples intereses particulares y su mediación por medio de compromisos llega a su límite. Todas las dictaduras rompen con esta lógica de la representación; por eso, la definición simplista del fascismo como la dictadura del capital financiero es errónea: el propio Marx reconoció que Napoleón III, ese protofascista, había roto con la lógica de la representación.

La palabra «dictadura» designa el papel hegemónico en el espacio político y el término «proletariado» se refiere a los «dislocados» dentro del espacio social, a la «parte de ninguna parte». Por eso es erróneo rechazar de manera demasiado apresurada que el proletariado sea la «clase universal»: el proletariado no es la «clase universal» en el mismo sentido en el que, para Hegel, la burocracia estatal era la «clase universal», representante directa de los intereses universales de la sociedad (en contraste con otros «estamentos» que representan sus intereses particulares). Lo que da derecho a que el proletariado ocupe esa posición es, en último término, una característica *negativa*: todas las demás clases son (potencialmente) capaces de convertirse en «clase dirigente», pero el proletariado sólo puede lograrlo aboliéndose como clase:

> Lo que dota a la clase obrera de capacidad para la acción y le otorga una misión no es su pobreza, su organización militante y pseudomilitar, su proximidad a los medios de producción (industriales, sobre todo). Sólo su incapacidad estructural para organizarse en otra clase dirigente otorga a la clase obrera una misión así. El proletariado es la única clase (revolucionaria) de la historia que se abóle en el acto de abolir a su opuesto. Por otra parte, «el pueblo», formado por una miríada de clases y subclases, de estratos sociales y económicos, no puede llevar a cabo estructuralmente esa misión. Al contrario, cuando al «pueblo» como tal se le asigna una «tarea histórica», el resultado ha sido siempre o que una burguesía incipiente se destacaba del resto mediante un proceso de crecimiento acelerado y se organizaba en una clase dirigente (como en el caso de los «movimientos de liberación nacionales») o que un núcleo político–ideológico se auto–designaba gobierno «tutelar» (del pueblo o, más específicamente, de la clase obrera) durante un periodo indeterminado, cosa que, indefectiblemente, acababa dando lugar a un imperio (como sucedió con los jacobinos y los bolcheviques)[547].

Así, pues, que en el punto culminante del estalinismo, con todo el edificio social destrozado por las purgas, la nueva constitución proclamara el final del carácter de «clase» del poder soviético (se devolvió el derecho a voto a los miembros de las clases a los que previamente se había despojado de él) y los regímenes socialistas pasaran a llamarse «democracias populares», revela algo más que pura hipocresía. A este respecto, es crucial la oposición del proletariado y el «pueblo»: para decirlo al modo hegeliano, su oposición es la oposición misma de la universalidad «verdadera»

y de la universalidad «falsa». *El pueblo es inclusivo, mientras que el proletariado es exclusivo; el pueblo combate a los intrusos, a los parásitos, a quienes son un obstáculo para su plena auto afirmación, mientras que el proletariado lleva a cabo una lucha que divide al pueblo en su propio núcleo. El pueblo quiere afirmarse, mientras que el proletariado quiere abolirse.*

Así, pues, hay que desmitificar por completo el espantapájaros de la «dictadura del proletariado»: en lo que tiene de más básico, representa el momento vacilante en que la compleja red de representaciones queda en suspenso a causa de la intrusión directa de la universalidad en el ámbito político. En relación con la Revolución francesa, fue –cosa elocuente– Danton, no Robespierre, quien proporcionó la fórmula más concisa del giro imperceptible desde la «dictadura del proletariado» hasta la violencia estatista o, para decirlo con Benjamín, desde la violencia divina hasta la violencia mítica: «Permítasenos ser terribles para que no lo tenga que ser el pueblo»[548]. Para Danton, el terror del Estado revolucionario jacobino era algo así como una acción preventiva cuyo auténtico objetivo no era vengarse de los enemigos, sino impedir la violencia divina «directa» de los *sans–culottes*, del propio pueblo. Dicho de otro modo, permítasenos hacer lo que el pueblo nos pide, *para que no lo haga él mismo*…

Desde la antigua Grecia, tenemos un nombre para esa intrusión: democracia. Es decir, ¿qué es la democracia, en lo que tiene de más elemental? Se trata de un fenómeno que, por vez primera, apareció en la antigua Grecia, cuando los miembros del *demos* (aquellos que no ocupaban un lugar firmemente determinado en la estructura jerárquica social) no sólo exigieron que se oyera su voz frente a la de quienes ocupaban el poder, no sólo protestaron por los males que padecían y quisieran que su voz fuera reconocida e incluida en la esfera pública, en pie de igualdad con la aristocracia y la oligarquía dirigentes, sino que ellos, los excluidos, se presentaron como la encarnación de Toda la Sociedad, de la verdadera Universalidad: «Nosotros –la "nada" con la que no se cuenta en el orden– somos el pueblo, Todos, frente a quienes sólo representan sus privilegios e intereses particulares». El conflicto político propiamente dicho señala la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar propio, y la «parte de ninguna parte» que altera ese orden a causa del principio vacío de universalidad, de lo que Etienne Balibar llama *égaliberté*, la igualdad de principio de todos los seres humanos en cuanto seres que hablan, incluidos los *liumang*, los «rufianes» de la China actual, desplazados que vagan libremente de un lugar a otro, sin un trabajo o un hogar, pero también sin una identidad cultural y sexual, al margen del Estado.

La identificación de esa parte de la sociedad que no tiene un lugar propiamente definido dentro de ella (o rechaza el lugar subordinado que se le asigna) con el Todo es el gesto de politización elemental, discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos, desde la Revolución francesa (en la que *le troisième état* se proclamó idéntico a la Nación, frente a la aristocracia y al clero) hasta la caída

del socialismo en la Europa del Este (en que los disidentes «fora» se proclamaron representativos de toda la sociedad contra la *nomenklatura* del partido). En este sentido preciso, política y democracia son sinónimos: el objetivo básico de la política antidemocrática es y fue siempre, por definición, la despolitización, la exigencia de que «las cosas han de volver a la normalidad» y de que cada individuo se dedique a su trabajo. Eso nos lleva a una conclusión inevitablemente paradójica: *la «dictadura del proletariado» es otra expresión para referirse a la violencia de la propia explosión democrática*. Por tanto, la «dictadura del proletariado» es el nivel cero en que la diferencia entre el poder estatal legítimo e ilegítimo queda en suspenso, o, dicho de otro modo, en que el poder del Estado como tal es ilegítimo. En noviembre de 1792 Saint–Just dijo: «Todos los reyes son unos rebeldes y unos usurpadores». Esta frase es una piedra angular de la política emancipadora: no existe un rey «legítimo» opuesto al usurpador, puesto que *ser rey es en si mismo una usurpación*, en el mismo sentido en que, para Proudhon, la propiedad como tal es un robo. Aquí tenemos la hegeliana «negación de la negación», el paso de la negación simple y directa («este rey no es legítimo, es un usurpador») a la autonegación intrínseca (la expresión «rey auténtico» es un oxímoron, ser rey *es* una usurpación). De ahí que, para Robespierre, el juicio del rey no fuera un juicio en absoluto:

> Aquí no hay que celebrar juicio alguno. Luis no es un acusado. Vosotros no sois jueces. No sois, no podéis ser, sino hombres de Estado y representantes de la nación. No tenéis que presentar una sentencia a favor o en contra de un hombre, sino tomar una medida de salvación pública, hacer un acto de providencia nacional. […] Luis era rey y ahora se ha fundado una República: esas simples palabras plantean la famosa cuestión que estáis sopesando. Luis fue destronado por sus crímenes; Luis acusó al pueblo francés de rebeldía; para castigarlo, recurrió a las armas de otros tiranos como él; la victoria y el pueblo decidieron que la única rebeldía era la de Luis: en consecuencia, no se lo puede juzgar; o ya está condenado o la República no es tal. Proponer que se lo juzgue, sea cual sea la forma que ese juicio adoptase, sería volver al despotismo real y constitucional; es una idea contrarrevolucionaria, pues entraña poner en duda la propia revolución. En realidad, si aún es posible juzgar a Luis, es que se puede absolverlo; tal vez sea inocente (pero ¡qué digo!) y se lo presume tal hasta que se lo juzgue. Pero, si se lo absuelve, si es posible presumir su inocencia, ¿qué será de la revolución?[549].

El extraño emparejamiento de democracia y dictadura se cimenta en la tensión que anida en la propia democracia. La democracia presenta dos facetas elementales e irreductibles: la de la violenta imposición igualitaria por parte de los «supernumerarios» y el método regulado (más o menos) universal de elegir a quienes ejercerán el poder. ¿Cómo se relacionan ambas entre sí? ¿Y si la democracia en el segundo sentido (el método regulado de registro de la «voz del pueblo») fuera en realidad *una defensa contra ella misma*, contra la democracia en el sentido de la intrusión violenta de la lógica igualitaria que perturba el funcionamiento jerárquico del sistema social, un intento de volver a dar funcionalidad a ese exceso, de convertirlo en parte del curso normal de las cosas?

Así, pues, el problema es el siguiente: ¿cómo regular / institucionalizar el violentísimo impulso democrático igualitario? ¿Cómo impedir que quede ahogado en

la democracia, entendida en el segundo sentido (método regulado)? Si no hay forma de hacerlo, entonces la democracia «auténtica» no es más que un estallido utópico momentáneo que, a la proverbial mañana siguiente, debe ser normalizado.

Orwell decía que «la democracia es el terror», cosa que entraña el «infinito juicio de la democracia», su más alta identidad especulativa. Esta dimensión desaparece en la idea de democracia propuesta por Claude Lefort. Según Lefort, la democracia entraña el lugar vacío del poder, el hiato constitutivo entre el lugar del poder y los agentes contingentes que lo ocupan durante cierto tiempo. Es paradójico que la premisa subyacente a la democracia no sólo sea que no hay agente político con derecho «natural» al poder, sino, además –cosa mucho más radical–, que la fuente última del poder soberano en democracia no existe como entidad sustancial. Según Kant, el concepto democrático de «pueblo» es un concepto negativo, cuya función consiste sólo en designar cierto límite: prohíbe que ningún agente determinado gobierne con total soberanía[550]. La afirmación de que el pueblo *existe* es el axioma básico del totalitarismo y su error es estrictamente homólogo al abuso («paralogismo») kantiano de la razón política: «el Pueblo existe» gracias a un agente político determinado que actúa como si encarnase directamente (y no sólo re–presentase) al Pueblo, su verdadera Voluntad (el Partido totalitario y su Líder), o, para decirlo en los términos de la crítica trascendental, como una encarnación fenoménica directa del Pueblo nouménico… Permítasenos volver a citar a Jacques–Alain Miller cuando formula el vínculo entre este concepto de democracia y el concepto de la incoherencia del Otro formulado por Lacan:

> ¿Es la «democracia» un Significante–Amo? Sin duda. Es el Significante–Amo que dice que no hay ningún Significante–Amo, por lo menos no uno que estaría solo, y que todo Significante–Amo ha de insertarse prudentemente entre otros. La democracia es la S de la A barrada, que dice: yo soy el significante de que el Otro tiene un agujero o de que no existe[551].

Desde luego, Miller es consciente de que todo Significante–Amo da testimonio de que no hay Significante–Amo, Otro del Otro, de que en el Otro hay una falta, etc; el propio hiato entre y S2 existe a causa de esa falta (como ocurre con Dios en Spinoza, el Significante–Amo llena, por definición, el hiato en la serie de significantes «comunes»). La diferencia radica en que, con la democracia, esta falta se inscribe directamente en la estructura social, queda institucionalizada en un conjunto de procedimientos y regulaciones; en consecuencia, no es de extrañar que Miller cite en tono de aprobación a Marcel Gauchet en relación con cómo, en la democracia, la libertad se ofrece sólo a sí misma «en división y descomposición» (y sólo cabe observar con ironía que Stalin y Mao hicieron la misma afirmación, aunque dándole un giro «totalitario»: en política, la verdad aparece únicamente mediante las divisiones implacables de la lucha de clases…).

No es difícil observar que, desde el interior del horizonte democrático kantiano, el aspecto «terrorista» de la democracia sólo puede aparecer como su distorsión

«totalitaria» o, para expresarlo de otra forma, que, dentro de ese horizonte, la línea de división entre la auténtica explosión democrática del terror revolucionario y el régimen totalitario del Estado–partido (o, para decirlo de un modo reaccionario, la línea que separa «el gobierno de la chusma de los desposeídos» de la brutal opresión que el Estado–partido ejerce sobre la «chusma») queda obliterada[552].

Sobre este trasfondo cabe formular una crítica de la estética política de Jacques Ranciére, de su idea de la dimensión estética del acto propiamente político: una explosión democrática reconfigura el orden «policial» jerárquico establecido del espacio social, pone en escena el espectáculo de un orden diferente, de un *partage* diferente del espacio público. Peter Hallward tiene razón al señalar que, en la actual «sociedad del espectáculo», esa reconfiguración estética ha perdido su dimensión subversiva: el orden existente se la puede apropiar sin dificultad[553]. La auténtica tarea no está al nivel de las explosiones democráticas momentáneas que socavan el orden «policial» establecido, sino en esa dimensión que Badiou designa como la de la «fidelidad» al Acontecimiento: plasmar / inscribir la explosión democrática en el orden «policial» positivo, imponer en la realidad social un *nuevo* orden perdurable. *Ésa* es la dimensión propiamente «terrorista» de toda verdadera explosión democrática: la imposición brutal de un nuevo orden. Y por eso, aunque a todo el mundo le entusiasman las rebeliones democráticas, las explosiones carnavalescas / espectaculares de la voluntad popular, somos presa de la angustia cuando esa voluntad trata de persistir, de institucionalizarse; ahora bien, cuanto más auténtica es la rebelión, más «terrorista» es esta institucionalización.

A quienes ponen en cuestión la «mano invisible» del mercado que controla nuestros destinos, los liberales suelen responder lo siguiente: si para que nos liberen de la *invisible* mano del mercado, hay que estar controlados por la mano *visible* de los nuevos gobernantes, ¿estamos aún dispuestos a pagar ese precio? La respuesta debería ser que *sí*, siempre y cuando esa mano sea visible para la «parte de ninguna parte» y esté controlada por ella.

IX

Unbehagen in der Natur

Aparte de Fukuyama

Así, pues, ¿en qué punto estamos en la actualidad? ¿Cómo podemos salir de la crisis de la negación determinada y representarnos una sustracción que conserve toda su violencia? Gerald A. Cohén ha enumerado las cuatro características de la concepción marxista clásica de la clase obrera: (1) forma la mayoría de la sociedad; (2) produce la riqueza de la sociedad; (3) abarca a los miembros explotados de la sociedad; (4) sus miembros son las personas necesitadas de la sociedad. Cuando esas características se combinan, dan lugar a otras dos: (5) la clase obrera no tiene nada que perder con la revolución; (6) puede participar y participará en la transformación revolucionaria de la sociedad[554]. Ninguna de las cuatro resulta aplicable a la actual clase obrera y por eso las características (5) y (6) son inexistentes. Aun cuando ciertas características continúen siendo aplicables a ciertas partes de la sociedad, ya no están unidas en un solo agente: los necesitados ya no son los obreros, etc. Pese a que esta enumeración es correcta, habría que suplementaria mediante una deducción teórica sistemática: para Marx, todas esas características se deducen de la posición básica del obrero, que sólo puede vender su fuerza de trabajo. Los obreros son, por definición, objeto de explotación; con la expansión progresiva del capitalismo, forman la mayoría que también produce la riqueza; etc. Así, pues, ¿cómo volver a definir una perspectiva revolucionaria en las condiciones actuales? ¿Radica la salida de este apuro en la *combinatoire* de múltiples antagonismos, en sus solapamientos potenciales?

El problema subyacente es el de cómo concebir la universalidad singular del sujeto emancipador sin que sea puramente formal, es decir, como determinada objetiva–materialmente, pero sin que la clase obrera forme su base sustancial. La solución es negativa: el propio capitalismo ofrece una negación sustancial determinada, pues el sistema capitalista global es la «base» sustancial que media y crea los excesos (suburbios, amenazas ecológicas, etc.) y produce espacios de resistencia.

Es fácil burlarse de la idea de Fukuyama del Final de la Historia, pero, en la actualidad, el *ethos* imperante *es* «fukuyamiano»: se acepta que el capitalismo

democrático–liberal constituye, a fin de cuentas, la mejor fórmula hallada para la mejor sociedad posible y que lo único que cabe hacer es volverla más justa, tolerante, etc. En la actualidad, la única pregunta *auténtica* es la de si abrazamos esta «naturalización» del capitalismo o la de si el capitalismo global contemporáneo contiene antagonismos lo bastante poderosos para impedir su reproducción indefinida. Permítasenos citar cuatro de esos antagonismos:

1. *Ecología*: a pesar de la infinita adaptabilidad del capitalismo, el cual, en caso de una grave catástrofe o crisis ecológica, fácilmente puede convertir la ecología en un nuevo campo de inversión y competencia capitalista, la propia naturaleza de ese riesgo excluye esencialmente una solución mercantil. ¿Por qué? El capitalismo actúa sólo en unas condiciones sociales precisas: entraña confianza en el mecanismo objetivado / «reificado» de la «mano invisible» del mercado, la cual garantiza, como algo parecido a la Astucia de la Razón, que la competición de los egoísmos individuales desemboca en el bien común. Sin embargo, asistimos actualmente a un cambio radical. Hasta ahora, la Sustancia histórica –la historia como proceso objetivo que obedece a ciertas leyes– desempeñaba su papel a modo de medio y cimiento de todas las intervenciones subjetivas: fueran cuales fuesen las acciones de los sujetos políticos, estaban mediadas y, a la postre, dominadas, sobredeterminadas, por la Sustancia histórica. Lo que en la actualidad se cierne en el horizonte es la posibilidad inaudita de que una intervención subjetiva actúe directamente en la Sustancia histórica y perturbe de manera catastrófica su curso al desencadenar un desastre ecológico, una aciaga mutación ecológica, una catástrofe nuclear o militar–social análoga, etc. Ya no podemos confiar en el papel de salvaguardia del limitado alcance de nuestros actos: la idea de que, hagamos lo que hagamos, la Historia seguirá su curso, ya no tiene sentido. Por primera vez en la Historia de la humanidad, el acto de un solo agente sociopolítico puede alterar e interrumpir de veras incluso el proceso histórico global, con lo cual, irónicamente, sólo en la actualidad podemos decir que cabe concebir realmente el proceso histórico «no sólo como Sustancia, sino también como Sujeto». Por eso, cuando nos enfrentamos con perspectivas catastróficas singulares (por ejemplo, un grupo político que intenta a atacar a su enemigo con armas nucleares o biológicas), ya no podemos confiar en la lógica habitual de la «Astucia de la Razón», la cual, precisamente, presupone la primacía de la Sustancia histórica sobre los sujetos de la acción: ya no podemos adoptar el lema «pongamos en evidencia al enemigo que nos amenaza, pues él mismo se autodestruirá»; el precio de permitir que la Razón histórica haga su trabajo es demasiado alto, pues, entretanto, podemos perecer todos con el enemigo.

Recuérdese un detalle aterrador de la crisis de los misiles de Cuba: sólo con posterioridad nos enteramos de lo cerca que estuvimos de una guerra nuclear durante una escaramuza naval entre un destructor americano y un submarino Soviet B–59 frente a las costas de Cuba el 27 de octubre de 1962. El destructor lanzó cargas de profundidad cerca del submarino para tratar de obligarlo a emerger, sin saber que

estaba dotado de torpedos con cabeza nuclear. Vadim Orlov, miembro de la tripulación del submarino, dijo en la conferencia celebrada en La Habana que se había autorizado a disparar, siempre y cuando tres oficiales estuvieran de acuerdo. Los oficiales empezaron a discutir a voz en cuello sobre si hundir el barco o no: dos de los tres eran partidarios de hacerlo. «Un tipo llamado Arjipov salvó al mundo»: ése fue el amargo comentario de un historiador acerca del incidente[555].

2. La inadecuación de la *propiedad privada* para la llamada «propiedad intelectual». El antagonismo por antonomasia de las nuevas industrias (digitales) es el de cómo mantener la forma de propiedad (privada), en la que cabe conservar la lógica del beneficio (véase también el problema de Napster, la libre circulación de la música). ¿Acaso las complicaciones legales que se plantean en el campo de la biogenética no señalan en la misma dirección? Un elemento decisivo de los nuevos acuerdos comerciales internacionales es el de la «protección de la propiedad intelectual»: cuando, en una fusión, una gran compañía del Primer Mundo se apodera de una del Tercer Mundo, lo primero que hace es cerrar el departamento de investigación. Aparecen aquí fenómenos que llevan la idea de propiedad a extraordinarias paradojas dialécticas: en la India, las comunidades locales descubren de repente que materiales y usos médicos empleados secularmente son ahora propiedad de compañías americanas, por lo que han de comprárselos; con las compañías biogenéticas que patentan genes estamos descubriendo que partes de nosotros mismos, nuestros componentes genéticos, son objeto de *copyright*, propiedad de otros…

La fecha más importante en la historia del ciberespacio fue el 3 de febrero de 1976. Ese día, Bill Gates publicó su (tristemente) célebre «Carta abierta a los aficionados», la afirmación de la propiedad privada en el mundo de los programas informáticos: «La mayor parte de aficionados debe saber que casi todos robáis vuestros programas informáticos. […] Para decirlo sin rodeos, lo que hacéis es un robo». Bill Gates ha creado su imperio y su reputación gracias a sus ideas extremistas sobre la necesidad de considerar el conocimiento una propiedad tangible. Ésa fue la señal decisiva que desencadenó la batalla por la «clausura» del dominio común de los programas informáticos.

3. Las consecuencias socioéticas de los *nuevos avances técnico–científicos* (sobre todo en el ámbito de la biogenética). El propio Fukuyama se vio obligado a admitir que las intervenciones biogenéticas en la naturaleza humana eran la amenaza más grave para su concepción del Final de la Historia.

La falsedad del actual debate sobre las «consecuencias éticas de la biogenética» (y otros asuntos similares) radica en que se está convirtiendo rápidamente en lo que los alemanes denominan *Bindenstrich–Ethik*, la ética del guión: ética de la tecnología, ética del medio ambiente, etcétera[556]. Esta ética tiene un papel que desempeñar, un papel homólogo al de la «ética provisional». Al principio del *Discurso del método*, Descartes menciona que, cuando emprendemos un nuevo camino, lleno de peligros y

descubrimientos asombrosos, necesitamos aferramos a las normas establecidas como guía práctica para la vida cotidiana, aunque sepamos perfectamente que los nuevos descubrimientos nos forzarán a dar nuevos cimientos a todo nuestro edificio ético (en el caso de Descartes, los nuevos cimientos fueron los de la ética de la autonomía subjetiva formulada por Kant). En la actualidad, estamos ante el mismo problema: «la ética provisional» no puede hacernos renunciar a la necesidad de reflexionar a fondo sobre lo Nuevo que aparece.

En suma, lo que en la ética del guión se esfuma es la ética como tal. El problema no reside en que la ética universal se disuelva en temas particulares, sino, al contrario, en que los avances científicos particulares están directamente enfrentados con los viejos «valores» humanistas (por ejemplo, la biogenética afecta a nuestro sentido de la dignidad y de la autonomía). Así, pues, ésa es la elección a la que nos enfrentamos en la actualidad: o elegimos la postura moderada típicamente posmoderna («no lleguemos hasta el final, mantengamos una distancia apropiada ante la Cosa científica, para no quedar atrapados en su agujero negro y preservar nuestras ideas humanas y morales») o nos atrevemos a «permanecer en lo negativo (*das Verweilen beim Negativen*)», es decir, nos atrevemos a aceptar plenamente las consecuencias de la modernidad científica, de manera que la apuesta de que «nuestro Espíritu es un genoma» funcione también como un juicio infinito.

4. Por último, aunque no por ello, menos importante, las *nuevas formas de «apartheid»*, los nuevos muros y suburbios. El 11 de septiembre de 2001 se atentó contra las Torres Gemelas; doce años antes, el 9 de noviembre de 1989, cayó el Muro de Berlín. El 9 de noviembre anunció los «felices noventa», el sueño de Fukuyama de que la democracia liberal había ganado, de que la búsqueda había tocado a su fin, de que el advenimiento de una comunidad mundial, global y liberal, estaba a la vuelta de la esquina, de que los obstáculos a este ultrahollywoodiense final feliz eran sólo empíricos y contingentes (núcleos locales de resistencia cuyos líderes aún no habían comprendido que su tiempo había terminado). En cambio, el 11 de septiembre es el símbolo más importante del final de los felices noventa clintonianos, de la época en la que por doquier aparecen nuevos muros, entre Israel y Cisjordania, en torno a la Unión Europea, por toda la frontera entre los Estados Unidos y México.

¿Y si la nueva posición del proletariado fuera la de los habitantes de los suburbios de las nuevas megalópolis? El explosivo incremento del número de suburbios en los últimos decenios, sobre todo en las megaciudades del Tercer Mundo, desde Ciudad de México y otras capitales latinoamericanas, pasando por África (Lagos, Chad) y hasta la India, China, las Filipinas e Indonesia, tal vez sea el acontecimiento político crucial de nuestros tiempos[557]. El caso de Lagos, el mayor nudo en el corredor chabolista de 70 millones de personas que se extiende desde Abiyán hasta Ibadán, es ejemplar a este respecto: según las propias fuentes oficiales, aproximadamente dos terceras partes de todo el territorio del Estado de Lagos, cuya extensión es de 3577 kilómetros cuadrados, están ocupadas por suburbios o poblados de chabolas; nadie

conoce ni siquiera el tamaño de su población: oficialmente, es de seis millones de personas, pero ciertos expertos calculan que, en realidad, es de diez. Como dentro de muy poco (o, tal vez –dada la imprecisión de los censos del Tercer Mundo–, ya) la población urbana de la Tierra superará a la rural y como los habitantes de los suburbios constituirán la mayor parte de la población urbana, no estamos ante un fenómeno marginal. Así, pues, somos testigos del rápido incremento de una población que vive al margen del control estatal, medio fuera de la ley, con una necesidad terrible de formas mínimas de autoorganización. Aunque esta población se compone de obreros marginados, funcionarios a los que han despedido y ex campesinos, no son sólo un excedente redundante: está incorporada a la economía global de numerosas formas, muchos de ellos constituyen parte de la economía sumergida o son autónomos emprendedores, carentes de seguro médico o social. (El principal motivo de su ascenso es la inclusión de los países del Tercer Mundo en la economía global y la ruina que para la agricultura local suponen las importaciones baratas de productos alimenticios procedentes del Primer Mundo). Ellos son los verdaderos síntomas de eslóganes como «Desarrollo», «Modernización» y «Mercado Mundial»: no un accidente desafortunado, sino un producto necesario de la lógica interna del capitalismo global[558].

No es de extrañar que la forma hegemónica de ideología en los suburbios sea la del pentecostalismo, con su mezcla de fundamentalismo carismático (en el que abundan los milagros y los espectáculos) y programas sociales (como las cocinas comunitarias y el cuidado de los niños y de los ancianos). Aunque, desde luego, no hay que caer en la tentación de elevar e idealizar a los moradores de los suburbios a la categoría de nueva clase revolucionaria, pese a todo hay que concebir dichos suburbios, para decirlo con Badiou, como uno de los escasos lugares donde en la sociedad contemporánea es posible que surja el acontecimiento: sus habitantes son, literalmente, la agrupación de quienes son «parte de ninguna parte», del elemento «supernumerario» de la sociedad, excluido de los beneficios de la soberanía; de los desarraigados y desposeídos, de aquellos que de verdad «nada tienen, excepto sus cadenas». De hecho, es sorprendente la cantidad de características de estas gentes que se ajustan a la vieja determinación marxista del sujeto revolucionario proletario: son «libres» en el doble sentido de la palabra, más aún que el proletariado clásico (están «liberados» de todo vínculo social y moran en un espacio libre, al margen de las regulaciones policiales del Estado); son un grupo enorme, apiñados contra su propia voluntad, «arrojados» a una situación en la que han tenido que inventar una forma de estar juntos y, al mismo tiempo, despojados del soporte de las formas tradicionales de vida, de las religiones heredadas o de las tradiciones vitales de sus pueblos.

Desde luego, hay una diferencia crucial entre los habitantes de los suburbios y la clase obrera del marxismo clásico: esta última se define en los precisos términos de la «explotación» económica (la apropiación de la plusvalía creada por la situación de tener que vender la fuerza de trabajo propia como una mercancía en el mercado),

mientras que la característica más definitoria de aquéllos es sociopolítica y tiene que ver con su (falta de) integración en el espacio legal de la ciudadanía y en la carencia de (la mayoría de) los derechos que se derivan de ella; para decirlo de forma un poco simplificada, un habitante de los suburbios es, en mucha mayor medida que un refugiado, un *homo sacer*, el «muerto en vida» creado sistemáticamente por el capitalismo global. El habitante de los suburbios es algo así como un negativo del refugiado: un refugiado de su propia comunidad, la figura a la que el poder estatal no trata de controlar mediante la concentración –allí donde (por repetir el inolvidable chiste de *Ser o no ser*, de Lubitsch) quienes están en el poder se concentran, mientras los refugiados acampan–, sino a la que coloca en un espacio al margen de todo control; en contraste con las microprácticas disciplinarias de las que habló Foucault, el poder estatal renuncia, en lo tocante a estas gentes, a su derecho de ejercer pleno control e imponer disciplina, pues le parece más apropiado dejarlos vegetar en la «zona gris»[559].

Lo que se encuentra en los «suburbios realmente existentes» es, desde luego, una mezcla de modos improvisados de vida social, desde bandas criminales y grupos religiosos «fundamentalistas» fundados en torno a un líder carismático, hasta semillas de nuevas formas de solidaridad «socialista». Los habitantes de los suburbios son la contra clase de las otras clases en ascenso, la llamada «clase simbólica» (directivos, periodistas, relaciones públicas, profesores universitarios, artistas, etc.), que también está desarraigada y se cree directamente universal (un profesor de Nueva York tiene más que ver con uno de Eslovenia que con los negros de Harlem que viven a menos de un kilómetro de su universidad). ¿Es éste el nuevo eje de la lucha de clases o está la «clase simbólica» dividida en su interior, con lo que cabe basar la apuesta emancipadora en una coalición entre los habitantes de los suburbios y la parte «progresiva» de la clase simbólica? Debemos estar atentos a las señales de las nuevas formas de conciencia social que surjan de los suburbios: en ellas radican los gérmenes del futuro.

Peter Hallward tenía razón al señalar que no basta con la poética de la «resistencia» de la movilidad nómada desterritorializada, de la creación de *lignes de fuite*, de no estar nunca donde se espera de uno; ha llegado la hora de empezar a crear lo que es tentador llamar territorios liberados, espacios sociales bien definidos y delineados en los que el reinado del Sistema quede en suspenso: una comunidad religiosa o artística, una organización política y otras formas de contar con «un lugar propio». Eso es lo que hace tan interesantes los suburbios: su carácter territorial. Aunque a la sociedad contemporánea se la suele caracterizar como la sociedad del control total, los suburbios son territorios dentro de las fronteras del Estado en los que éste ha decidido no ejercer (al menos, parcialmente) su control, territorios que funcionan como puntos blancos, como vacíos, en el mapa oficial de un territorio estatal. Aunque *de facto* están incluidos en un Estado por los vínculos de la economía sumergida, el crimen organizado, los grupos religiosos, etc., pese a todo, el control

estatal queda en suspenso, son territorios al margen de la ley. En el mapa de Berlín que se podía comprar en la hoy extinta RDA, la zona de Berlín occidental estaba en blanco, era un extraño agujero en la detallada estructura de la gran ciudad; cuando Christa Wolf, la conocida escritora medio disidente de Alemania del Este, llevó a su niña a la torre de televisión de Berlín oriental, desde la que se tenía una vista estupenda de Berlín occidental, la pequeña gritó, feliz: «¡Mira, madre, no es blanca, hay casas con gente, como aquí!», como si descubriera un suburbio oculto…

Por eso las masas «desestructuradas», pobres y despojadas de todo, situadas en un ambiente urbano no proletarizado, constituyen uno de los principales horizontes de la política del futuro. En consecuencia, estas masas son un factor importante en el fenómeno de la mundialización. En la actualidad, sería posible encontrar una forma genuina de globalización en la organización de esas masas –a escala mundial, de ser posible–, cuyas condiciones de existencia son, esencialmente, las mismas. Los habitantes de las *banlieues* de Bamako o Shanghái no son esencialmente diferentes de los de la *banlieue* de París o los guetos de Chicago. De hecho, si la principal tarea de la política emancipadora del siglo XIX fue la de acabar con el monopolio de los liberales burgueses politizando a la clase obrera y si la del siglo XX fue la de despertar políticamente a las inmensas poblaciones rurales de Asia y África, la principal tarea del siglo XXI consiste en politizar –organizar y disciplinar– a las «masas desestructuradas» de los habitantes de los suburbios.

El mayor logro de Hugo Chávez en los primeros años de su mandato fue, precisamente, la politización (la inclusión en la vida política, la movilización social) de esas gentes que en otros países siguen presas mayoritariamente de la inercia política. La movilización política de los habitantes de los suburbios fue la que lo salvó del golpe promovido por los Estados Unidos: para asombro de todos, incluido Chávez, bajaron en masa al acomodado centro de la ciudad e inclinaron a su favor la balanza del poder.

El camino que tomó Chávez a partir de 2006 es el exacto opuesto de la cantinela de la izquierda posmoderna sobre la desterritorialización, el rechazo de la política estatal, etc.: en lugar de «resistir al poder estatal», *se apropió* del poder (primero mediante un intento de golpe de Estado, luego democráticamente), aprovechando ferozmente las intervenciones y los aparatos estatales para promover sus objetivos; además, está militarizando las favelas, organizando el entrenamiento de unidades armadas. Y el último tabú: ahora que está notando los efectos económicos de la «resistencia» que el capital opone a su gobierno (escasez temporal de ciertas mercancías en los supermercados subvencionados por el Estado), ¡ha anunciado la constitución de un partido político propio! Incluso algunos de sus aliados se muestran escépticos ante esta idea: ¿significa una vuelta a la política del Estado de partido único? Sin embargo, hay que respaldar completamente esta arriesgada apuesta: la tarea es lograr que este partido no funcione como los partidos (populistas o liberales–parlamentarios) al uso, sino como un centro de movilización de nuevas formas de

política (como los comités de base). Así, pues, ¿qué deberíamos decir a alguien como Chávez? ¿«No, no se apodere del poder estatal, limítese a sustraerse a él, deje las leyes de la situación (del Estado) en su lugar»? Se suele rechazar a Chávez como si sólo fuera un payaso, pero ¿no lo reduciría en realidad esa sustracción a una nueva versión del subcomandante Marcos, del movimiento zapatista de México, a quien muchos izquierdistas llaman, y con razón, «subcomediante Marcos»? En la actualidad, son los grandes capitalistas, desde Bill Gates hasta los contaminadores ecologistas, quienes «resisten» al Estado…

Las cuatro características presupuestas en la idea marxista del proletariado se fundan, desde luego, en el mecanismo propiamente capitalista, son cuatro efectos de la misma causa estructural. ¿Es posible hacer lo mismo con los cuatro antagonismos que amenazan la autorreproducción indefinida del capital global, a saber: «deducirlos» de la misma causa? La tarea puede parecer casi tan difícil como la gran tarea de la física contemporánea, el desarrollo de una «teoría unificada» que deduzca las cuatro fuerzas fundamentales (gravedad, electricidad / magnetismo, fuerza atómica débil y fuerza atómica fuerte) de una sola característica o ley subyacentes.

Tal vez hasta cabría la posibilidad de cartografiar las cuatro características de Cohen en la segunda tétrada: el principio de la «mayoría» se presenta como ecología, un asunto que nos concierne a todos; la «pobreza» caracteriza a los excluidos que viven en los suburbios; la «producción de riqueza» depende cada vez más de los avances científicos y tecnológicos como los que se dan en la biogenética; y, por último, la «explotación» reaparece en las vías muertas de la propiedad intelectual, con la que el propietario explota los resultados del trabajo colectivo. Las cuatro características forman algo así como un cuadrado semiótico, la intersección de dos oposiciones que giran alrededor de los parámetros sociedad / naturaleza e interior / exterior del muro social de un nuevo *apartheid*: la ecología designa el exterior de la naturaleza, los suburbios el exterior social, la biogenética el interior natural y la propiedad intelectual el interior social.

¿Por qué la superposición de los cuatro antagonismos no es el significante vacío de Laclau (el «pueblo»), llenado en el proceso de la lucha por la hegemonía? ¿Por qué no es éste un intento más en la línea de las «coaliciones arcoiris» de las minorías oprimidas sexuales, étnicas, religiosas, etc.? Pues porque seguimos necesitando una posición *proletaria*, la posición de la «parte de ninguna parte». Dicho de otro modo, si se quiere un modelo anterior, es más bien el de la leal fórmula comunista de la alianza de «obreros, campesinos pobres, pequeñoburgueses patrióticos e intelectuales honrados»: adviértase que los cuatro términos no están en el mismo plano; sólo los obreros aparecen mencionados sin reservas de ningún tipo, a diferencia de lo que ocurre con los demás elementos de la enumeración («campesinos *pobres*, pequeñoburgueses *patrióticos* e intelectuales *honrados*»[560]. Lo mismo sucede exactamente con los cuatro antagonismos actuales: el antagonismo entre lo Excluido y lo Incluido es el antagonismo por antonomasia y tiñe todo el terreno de la lucha. En

consecuencia, sólo se incluye a aquellos ecologistas que no usan la ecología para legitimar la opresión de los pobres «que contaminan» y tratan de disciplinar a los países del Tercer Mundo; sólo a aquellos críticos de los métodos biogenéticos al margen de la ideología (religioso–humanista) conservadora que suele cimentar esa crítica; sólo a aquellos críticos de la propiedad intelectual privada que no reducen el problema a un asunto jurídico.

Así, pues, existe una diferencia cualitativa entre el hiato que separa a lo Excluido de lo Incluido y los otros tres antagonismos, que designan tres ámbitos de lo que Hardt y Negri llaman «los bienes comunes», la sustancia compartida de nuestro ser social, cuya privatización es un acto violento al que hay que resistir con violencia, si es necesario; *los bienes comunes de la cultura*, las formas inmediatamente socializadas de capital «cognitivo», primordialmente el lenguaje, nuestros medios de comunicación y educación (si se permitiera que Bill Gates tuviese un monopolio, llegaríamos a la situación absurda en la que un individuo privado poseería, literalmente, la textura informática de nuestra red básica de comunicación), pero también las infraestructuras compartidas del transporte público, la electricidad, los correos, etc.; *los bienes comunes de carácter externo* amenazados por la polución y la explotación (desde el petróleo hasta los bosques y el propio hábitat natural); *los bienes comunes* de carácter interno (la herencia biogenética de la humanidad). Lo que todas estas luchas tienen en común es la conciencia del potencial destructivo –incluida la autoaniquilación de la propia humanidad– que se desataría si no se pusiera límites a la lógica capitalista del cercamiento de estos bienes. La referencia a los «bienes comunes» –sustancia de la productividad que no es ni privada ni pública– justifica la resurrección de la idea de comunismo. Por consiguiente, cabe vincular los bienes comunes con lo que Hegel desplegó en la *fenomenología* como *die Sache*, la causa–cosa social común, «la obra de todos y cada uno», la sustancia que se mantiene viva mediante la incesante productividad subjetiva[561].

Del temor al temblor

Aquí cabe añadir otra reserva: la solución no consiste en limitar el mercado y la propiedad privada mediante intervenciones directas del Estado y de la propiedad estatal. El propio ámbito del Estado es, a su modo, «privado», en el preciso sentido kantiano del «uso privado de la Razón» en los aparatos ideológicos y administrativos estatales:

> El uso público de la razón propia siempre ha de ser libre y sólo él puede traer la ilustración a los hombres. Por otra parte, el uso privado de la razón propia a menudo puede estar muy estrechamente restringido, sin que tal cosa impida en especial el progreso de la ilustración. Por uso público de la razón propia entiendo el uso que una persona le da como erudito ante el público lector. Llamo uso privado al que uno puede hacer en una oficina o puesto de la administración que le haya sido confiado[562].

Debemos ir más lejos que Kant y añadir que hay un grupo social privilegiado que, a causa de la falta de un lugar determinado en el orden «privado» de la jerarquía social –o, dicho de otro modo, como una «parte de ninguna parte» del cuerpo social–, representa directamente a la universalidad; sólo la referencia a los Excluidos, a quienes moran en los huecos del espacio estatal, permite alcanzar la auténtica universalidad. Nada hay más «privado» que una comunidad estatal que concibe a los Excluidos como una amenaza y se preocupa de mantenerlos a la debida distancia. Dicho de otro modo, como ya hemos visto, en la serie de los cuatro antagonismos, el que se da entre los Incluidos y los Excluidos es el crucial, el que sirve de punto de referencia al resto; sin él, todos los demás pierden su toque subversivo: la ecología se convierte en un «problema de desarrollo sostenible», la propiedad intelectual en un «complejo asunto legal» y la biogenética en una cuestión «ética». Es posible luchar sinceramente en pro de la ecología, defender una noción más amplia de propiedad intelectual, oponerse al registro de los derechos de los genes, sin cuestionar el antagonismo entre lo Incluido y lo Excluido; más aún, es posible explicar algunas de estas luchas a partir de la idea de lo Incluido amenazado por lo Excluido contaminante. De este modo, no realizamos una verdadera universalidad, sino sólo intereses «privados», en el sentido kantiano de la expresión. Empresas como Whole Foods y Starbucks siguen gozando del favor de los liberales, aun cuando ambas llevan a cabo acciones contra los sindicatos; el truco está en que venden productos que dicen ser actos políticamente progresistas en y por sí mismos. Bebemos café hecho con granos adquiridos a un precio justo, conducimos un vehículo con motor híbrido, compramos a compañías que reparten los beneficios entre sus empleados (según las propias normas de la empresa), etc. La acción política y el consumo se funden por entero. En suma, sin el antagonismo entre lo Incluido y lo Excluido, podemos encontrarnos con que vivimos en un mundo en que Bill Gates es el gran benefactor, gracias a su lucha contra la pobreza y las enfermedades, y Rupert Murdoch el gran ecologista, gracias a su capacidad de movilizar a millones de personas valiéndose de su imperio de telecomunicaciones[563].

Además –hay que ser claro a este respecto–, la expresión política de este antagonismo radical, el modo en que la presión de los Excluidos se experimenta dentro del espacio político establecido, siempre tiene algo de aterrador. Por tanto, la lección es la misma que expresó hace mucho Atenea hacia el final de *Euménides*, de Esquilo:

> En cuanto al terror,
> No lo prohíbas completamente en la ciudad.
> ¿Qué hombre mortal es verdaderamente justo
> Si no tiene miedo? Quienes sienten el miedo
> Reverencian lo que es correcto. Con ciudadanos como ésos
> Tu país y tu ciudad estarán a salvo,
> Serán más fuertes que cualquier otra posesión humana[564].

¿Cómo interpretar estas famosas líneas? ¿De verdad señalan a la manipulación de la política del miedo que conocemos en la actualidad[565]? El primer obstáculo para esa interpretación es la evidencia de que Atenea no evoca el miedo de un enemigo externo cuya amenaza justifica la unidad disciplinada y las posibles «medidas defensivas» de la ciudad–Estado: el miedo es aquí el inspirado por la propia Justicia divina, por su autoridad ciega; desde la perspectiva de la subjetividad moderna (que es aquí nuestra perspectiva), el objeto de ese miedo es el abismo de la propia subjetividad, el poder aterrador de su negatividad referida a sí misma; es el encuentro aterrador de este núcleo traumático lo que Heidegger tenía presente cuando afirmaba que el terror (*Schrecken*) era necesario para despertar al «hombre moderno» de su sueño metafisico–tecnologico y crear la posibilidad de un nuevo comienzo:

> Ante todo, debemos preocuparnos de preparar para el hombre la propia base y la dimensión sobre la que y en la que es posible volver a encontrarse con algo así como un misterio de su *Dasein*. No ha de asombrarnos que el hombre contemporáneo medio se sienta perturbado o a veces, tal vez, confundido, y se aferre tanto más obstinadamente a sus ídolos cuando se enfrenta con este reto y con el esfuerzo requerido para aproximarse a este misterio. Sería un error esperar otra cosa. Primero hemos de apelar a alguien capaz de volver a infundir terror en nuestro *Dasein*[566].

Así, pues, Heidegger opone el asombro como disposición básica del primer comienzo (el griego) al terror como disposición básica del segundo comienzo: «En el asombro, la disposición básica del primer comienzo, los seres primeros se hacen presentes en su forma propia. El terror, la disposición básica del otro comienzo, revela, tras todo el progreso y todo el dominio sobre los seres, una negra vacuidad de irrelevancia»[567]. (Obsérvese que Heidegger habla de «terror» y no de «angustia»).

Hegel dijo algo similar en su análisis del señor y el siervo (en la servidumbre), cuando subraya que, como el siervo es también una autoconciencia,

> para la servidumbre la esencia es el señor; por tanto, la conciencia autónoma que es para sí es para la conciencia servil la verdad, que, sin embargo, para ella no está todavía en ella. Sólo que en realidad también ella tiene en ella misma esta verdad de la pura negatividad y del ser–para–sí; pues ella ha hecho en ella misma experiencia de tal cosa. Pues esta conciencia ha sentido angustia o miedo no acerca de esto o aquello, no en este o aquel instante, sino acerca de su ser completo; pues ha tenido el miedo a la muerte, al señor absoluto. Y en ese miedo ha quedado interiormente disuelta, ha temblado y se ha estremecido por entero en sí misma, y todo lo fijo ha experimentado estremecimiento y conmoción. Pero este puro universal movimiento, la fluidificación absoluta de todo lo sólido y estable, no es sino el simple ser de la autoconciencia, es decir, la absoluta negatividad, el puro ser–para–sí, que en tales términos y de esta forma está en esta conciencia. Y este momento del puro ser–para–sí es también para ella. Aparte de eso, esa conciencia, la conciencia servil, no es ya sólo esta universal disolución en general, sino que, al estar sirviendo, la conciencia servil lleva a cabo esa disolución de modo real y efectivo; pues en ese su servir la conciencia servil suprime y supera en todos sus registros y aspectos y momentos *particulares* ese su depender de la existencia natural y ese su estar colgada de ella, y la trabaja y retrabaja adueñándose de ella y eliminándola así[568].

Así, pues, el siervo es en sí mismo ya libre, su libertad se encarna fuera de sí, en su señor. Es en este sentido que Jesús es nuestro señor y, al mismo tiempo, la fuente de nuestra libertad. El sacrificio de Jesús nos hace libres. ¿Cómo? Ni como pago por

nuestros pecados ni como rescate legal, sino como cuando tememos algo (y el miedo a la muerte es el miedo último que nos convierte en esclavos) y un amigo de verdad dice: «No temas, mira, lo haré yo por ti. ¿A qué tienes miedo? Lo haré yo, no porque tenga que hacerlo, sino porque te quiero. ¡Yo no tengo miedo!». Lo hace y, así, nos libera, al demostrar *in actu* que *es posible hacerlo*, que nosotros también podemos, que no somos esclavos… Recuérdese la descripción que en *El manantial* de Ayn Rand se hace del efecto momentáneo causado por Howard Roark entre el público asistente a su juicio:

> Roark estaba ante ellos como cada uno de nosotros en la inocencia de su propio espíritu. Pero Roark se encontraba ante una multitud hostil y comprendieron de repente que era incapaz de odiar. Durante un instante, calibraron la clase de hombre que era. Cada uno de ellos se preguntó entonces si necesitaba la aprobación de alguien, si importaba contar con ella, si algo lo ataba. Y durante ese instante fueron libres: lo suficiente para sentir benevolencia por todos los demás presentes. Fue sólo un momento, el del silencio antes de que Roark empezase a hablar[569].

Así es como Cristo da la libertad: cuando lo tenemos frente a frente, somos conscientes de nuestra propia libertad. ¿Y no cabe decir lo mismo, *mutatis mutandis*, del Che Guevara? De las fotos que lo muestran detenido en Bolivia, rodeado por soldados del gobierno, emana una curiosa aura cristológica, como si viésemos a un Jesús cansado, pero desafiante, camino de la cruz; no es de extrañar que, justo antes de morir, cuando la temblorosa mano del verdugo lo apuntaba ya con la pistola, Guevara lo mirase y le dijera: «Apunta bien. Vas a matar a un hombre»[570]: su versión del *ecce homo*… Y, de hecho, ¿no es el mensaje básico de Guevara exactamente ése, el de que, a pesar de todos sus fracasos, persistió, siguió adelante? No es difícil imaginarlo pensando, durante sus desesperados últimos días en Bolivia, en las palabras con que concluye *El innombrable* de Beckett: «En el silencio no sabes, debes seguir, no puedo seguir, seguiré»[571]. Resulta de una ironía histórica insuperable que, tras el triunfo de la Revolución cubana, todo lo que hiciera fuese un fracaso: su política económica como ministro de Economía (al cabo de un año, había que racionar la comida…), su aventura congoleña, su última misión en Bolivia; sin embargo, todos estos fracasos, «humanos, demasiado humanos», en cierto modo quedaron en segundo plano, como el trasfondo sobre el que aparecen los contornos de su figura, auténticamente sobrehumana (o, por qué no, *inhumana*), lo cual confirma el lema de Badiou de que la única forma de ser verdaderamente humano es exceder la humanidad corriente, tender a la dimensión de lo inhumano.

Ecología contra naturaleza

¿Acaso hoy en día no volvemos a necesitar una experiencia de la negatividad así de aplastante? Es decir, ¿y si, en la actualidad, entre lo que verdaderamente hay que elegir fuera *entre* el miedo y el terror? La expresión «temor y temblor» acepta la identidad de los dos términos, como si señalara a dos aspectos de un mismo

fenómeno, pero, *¿y* si hubiera que introducir un hiato entre ambos, de manera que el temblor (el estar aterrorizados) fuera, en lo que tiene de más radical, lo único verdaderamente opuesto al miedo? Dicho de otro modo, es posible evadirse de ese miedo no mediante una búsqueda desesperada de seguridad, sino, al contrario, llegando hasta el final, aceptando la nulidad de lo que tenemos miedo a perder. Isaac Asimov dijo en alguna parte que hay dos posibilidades, que o estamos solos en el universo y nadie nos observa, o hay alguien ahí fuera, y que ambas son igual de insoportables. Así, pues, del miedo a perder nuestro anclaje en el Otro debemos pasar el terror de que *no* haya otro. Por consiguiente, la vieja fórmula «no hay que temer más que al propio miedo» adquiere un sentido nuevo e inesperado: lo más aterrador que cabe concebir es que no haya nada que temer. El terror es este miedo «referido a sí mismo» o «autonegado»: es aquello en lo que el miedo se transforma cuando aceptamos que no hay vuelta atrás, que lo que tenemos miedo de perder, lo amenazado por lo que tememos (la naturaleza, el mundo de la vida, la sustancia simbólica de nuestra comunidad…) ha estado siempre ya perdido. Este terror, cuyos contornos esbozó Hegel en su descripción de la experiencia subjetiva del siervo de encontrarse con la amenaza de la muerte, debería servirnos como trasfondo sobre el que interpretar la famosa descripción de la dinámica capitalista que Marx y Engels hacen en el *Manifiesto comunista*:

> La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás. […] Ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera; ahora, la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal[572].

¿No es ésta, más que nunca, nuestra realidad en el presente? Los teléfonos Ericsson ya no son suecos, el 60 por 100 de los coches de Toyota se fabrican en los Estados Unidos, la cultura de Hollywood llega a los rincones más lejanos del planeta… Además, ¿no cabe decir también lo mismo de todas las formas de identidad étnica y sexual? ¿No debemos suplementar la descripción de Marx en este sentido y añadir que también «las limitaciones y peculiaridades [sexuales] van pasando a segundo plano» y que, en lo tocante a las prácticas sexuales, también es cierto que «todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado», por lo que el capitalismo tiende a reemplazar la heterosexualidad normativa con una proliferación de identidades y/u orientaciones cambiantes e inestables? Y, en la actualidad, con los últimos avances biogenéticos, estamos entrando en una nueva fase

en la que simplemente es *la propia naturaleza* la que se esfuma: la principal consecuencia de los avances científicos en la biogenética es el final de la naturaleza. Una vez conocidos los mecanismos que rigen su construcción, los organismos naturales quedan transformados en objetos susceptibles de manipulación. La naturaleza, humana e inhumana, queda, por tanto, «desustancializada», despojada de su densidad impenetrable, de lo que Heidegger llamó la «Tierra». Todo esto nos obliga a dar una vuelta de tuerca al *Unbehagen in der Kultur*: el malestar, la desazón en la cultura[573]. Con los últimos avances, el malestar pasa de la cultura a la propia naturaleza: la naturaleza ya no es «natural», ya no es el fiable trasfondo «denso» de nuestras vidas; ahora parece un mecanismo frágil que, en un momento dado, puede explotar de manera catastrófica.

La biogenética, con su reducción de la propia psique humana a objeto de manipulación tecnológica, es por tanto, en realidad, algo así como una ejemplificación empírica de lo que Heidegger concibió como el «peligro» intrínseco a la tecnología moderna. Aquí es crucial la interdependencia del ser humano y de la naturaleza: al reducir al ser humano a la condición de mero objeto natural cuyas propiedades se pueden manipular, lo que perdemos no es (sólo) la humanidad, sino *la propia naturaleza*. En este sentido, tiene razón Francis Fukuyama: la humanidad descansa en cierta idea de la «naturaleza humana» como aquello que hemos heredado, algo que, simplemente, se nos ha dado, esa impenetrable dimensión nuestra en la que nacemos o a la que somos arrojados. Por tanto, la paradoja es que el ser humano sólo existe en la medida en que hay naturaleza inhumana impenetrable (la «Tierra» de Heidegger): abierto el horizonte de las intervenciones biogenéticas con el acceso al genoma, *la propia* especie se transforma / redefine libremente, transforma / redefine sus propias coordenadas; este horizonte emancipa, de hecho, a la humanidad de las limitaciones de una especie finita, de su esclavitud a los «genes egoístas». Por esta emancipación, sin embargo, hay que pagar un precio:

> Con las intervenciones en la herencia genética del ser humano, el dominio sobre la naturaleza revierte en un acto de toma de control sobre uno mismo, que modifica nuestra autocomprensión ético–genérica y puede alterar las condiciones necesarias para un estilo de vida autónomo y para un entendimiento universalista de la moral[574].

Así, pues, ¿cómo debemos reaccionar ante esta amenaza? A este respecto, la lógica de Habermas es la siguiente: como los resultados de la ciencia plantean una amenaza a nuestra (idea predominante de) autonomía y libertad, hay que ponerle coto. El precio que pagamos por esta solución es la escisión fetichista entre la ciencia y la ética: «Sé muy bien lo que afirma la ciencia, pero, a pesar de todo, para conservar (la apariencia de) mi autonomía, prefiero darle la espalda y actuar como si la ignorase». Esto nos impide enfrentarnos a la auténtica pregunta: *¿cómo nos obligan estas nuevas condiciones a transformar y reinventar las propias nociones de libertad, autonomía y responsabilidad ética*?

En la actualidad, la ciencia y la tecnología no sólo tratan de entender y reproducir los procesos naturales, sino también de crear nuevas formas de vida, asombrosas para nosotros; el objetivo ya no es sólo dominar la naturaleza (tal como es), sino crear algo nuevo, más grande, más fuerte que la naturaleza normal y corriente, incluidos nosotros mismos; en este sentido resulta ejemplar la obsesión con la inteligencia artificial, cuyo propósito es crear un cerebro más potente que el humano. El sueño que sustenta la empresa científico–tecnológica es el de desencadenar un proceso sin vuelta atrás, que se reproduzca exponencialmente y siga delante de forma autónoma. Por consiguiente, la idea de «segunda naturaleza» es hoy más pertinente que nunca, en sus dos significados esenciales: en primer lugar, literalmente, como la nueva naturaleza creada artificialmente: monstruos de la naturaleza, árboles y vacas deformes u –sueño más positivo– organismos manipulados genéticamente, «mejorados» para nuestro beneficio; en segundo lugar, en el sentido al uso de la autonomización de los resultados de nuestra propia actividad: el modo en que las consecuencias de nuestros actos se nos escapan, el modo en que crean un monstruo con vida propia. Es *este* horror ante los resultados imprevistos de nuestros propios actos lo que causa asombro y espanto, no el poder de la naturaleza sobre el que no tenemos control; es *este* horror el que la religión trata de aplacar. La novedad de nuestros días es el cortocircuito entre estos dos sentidos de la «segunda naturaleza»: la «segunda naturaleza» en el sentido de Destino objetivo, de proceso social autonomizado, está creando la «segunda naturaleza» en el sentido de naturaleza creada artificialmente, de monstruos naturales; es decir, el proceso que amenaza con escapar a nuestro control ya no es el proceso social de desarrollo económico y político, sino nuevas formas de procesos naturales, desde catástrofes nucleares impredecibles hasta el calentamiento global y las consecuencias inconcebibles de la manipulación biogenética. ¿Cabe imaginar siquiera el resultado sin precedentes de los experimentos nanotecnológicos: nuevas formas de vida que se reproducirían sin control, como un cáncer, por ejemplo[575]? Aquí tenemos una descripción al uso de este miedo:

> Es probable que una nueva clase de organismos surja de aquí a cincuenta o cien años. Estos organismos serán artificiales, en el sentido de que estarán diseñados originariamente por seres humanos. Sin embargo, se reproducirán y «evolucionarán» hasta convertirse en algo diferente de lo que eran; estarán «vivos» en cualquier sentido razonable que se dé a la palabra. […] El ritmo del cambio evolutivo será extremadamente rápido. […] Los efectos en la humanidad y la biósfera podría ser enormes, mayores que los de la revolución industrial, las armas nucleares o la contaminación atmosférica[576].

Este miedo presenta también una dimensión claramente libidinal: se trata del miedo a la reproducción asexual de la Vida, a la vida que no muere, indestructible, en expansión continua, reproduciéndose mediante autodivisión[577]. Y, como ha ocurrido siempre en la Historia durante los dos últimos milenios, quien con mayor maestría explota ese miedo es la Iglesia católica. En la actualidad, su estrategia predominante

consiste en intentar contener lo real científico dentro de los confines del significado; la religión está encontrando su nueva *raison d'etre* en la respuesta a lo real científico (materializado en las amenazas biogenéticas):

> Lejos de haber quedado borrada por la ciencia, la religión –e incluso el consorcio de las religiones que está formándose– evoluciona de día en día. Lacan dijo que el ecumenismo era para los pobres de espíritu. Es asombroso el acuerdo que sobre estas cuestiones existe entre las autoridades laicas y religiosas: ellas mismas se dicen que deberían llegar a un pacto en alguna materia para crear resonancias igualmente maravillosas, afirmando incluso que, a fin de cuentas, lo laico es una religión como las demás. Nos damos cuenta de tal cosa porque, en efecto, ha quedado patente que el discurso de la ciencia tiene cierta conexión con la pulsión de muerte. La religión despliega una defensa incondicional de los seres vivos, de la vida de la humanidad, es la guardiana de la vida, vuelve la vida un absoluto, y eso se extiende a la protección de la naturaleza humana. […] Eso es […] lo que brinda un futuro a la religión por medio del significado, sobre todo levantando barreras –a la clonación, a la explotación de las células humanas– y para inscribir a la ciencia en el camino de un progreso moderado. Qué maravilloso esfuerzo, qué vigor recobrado el de la religión, en su intento de dotar pródigamente a lo real de significado[578].

Así, pues, el mensaje de esperanza enviado por la Iglesia descansa en un miedo previo: evoca y formula el miedo para el que, a continuación, ofrece la solución de la fe y de la esperanza[579]. La Vida que promete en su defensa de la «cultura de la vida» no es una vida positiva, sino reactiva, una defensa de la muerte. Estamos ante la versión más reciente del miedo que formuló por primera vez Mary Shelley en *Frankenstein*. El dilema al que se enfrentan muchos intérpretes de *Frankenstein* tiene que ver con el evidente paralelo entre Víctor y Dios, por un lado, y el monstruo y Adán, por otro: en ambos casos, estamos ante un solo progenitor que crea una progenie masculina de manera no sexual; en ambos casos, a eso le sigue la creación de una esposa, de una pareja femenina. El paralelo viene claramente señalado en el epígrafe de la novela, el lamento que Adán dirige a Dios:

> ¿Acaso, Artífice, te pedí yo que de mi barro
> Me hicieras hombre? ¿Solicité
> Que me alzaras desde la oscuridad?
> (*Paraíso perdido*, X, 743–745)

No es difícil observar el carácter problemático de este paralelismo: si Víctor se asocia a Dios, ¿cómo puede ser también el Prometeo que se rebela contra Él (recuérdese el subtítulo de la novela: «… o El moderno Prometeo»)? La respuesta parece simple y Shelley la explica con detalle: el pecado de Víctor es precisamente el de la presunción, el de «actuar como Dios», al llevar a cabo un acto de creación (de la vida humana, la corona de la creación divina) que es y debería ser prerrogativa exclusiva de Dios; si el ser humano trata de imitar a Dios y hace algo para lo que no está preparado, el resultado sólo puede ser monstruoso…

Sin embargo, es posible hacer otra interpretación (al estilo de Chesterton): en realidad, no hay problema alguno, Víctor es «como Dios» precisamente cuando comete la transgresión criminal por antonomasia y se enfrenta al horror de sus

consecuencias, pues *Dios es también el mayor Rebelde*; contra sí mismo, al cabo. El Rey del universo es el supremo Anarquista criminal. Como Víctor, con la creación del hombre Dios cometió el crimen supremo de apuntar demasiado alto, al crear a una criatura «a Su imagen y semejanza», una nueva vida espiritual, precisamente igual que los científicos actuales, quienes sueñan con crear un ser vivo con inteligencia artificial; no es de extrañar que Su propia criatura escapase a Su control y se volviera en Su contra. Por tanto, ¿y si la muerte de Jesús (es decir, de Él mismo) fuera el precio que Dios tuvo que pagar por su crimen?

Es precisamente en el terreno de la ecología donde cabe trazar la línea que separa a la política del terror emancipador de la política del miedo en estado puro. Con mucho, la versión predominante de la ecología es la ecología del miedo, del miedo a una catástrofe –provocada por el ser humano o natural– que pueda perturbar de raíz, destruir incluso, la civilización humana, del miedo que nos impulsa a idear medidas para salvaguardar nuestra seguridad. Este miedo y pesimismo son, por lo general, una pura farsa, como ha señalado Hans–Georg Gadamer: «El pesimista es poco honrado, pues trata de engañarse con su propia queja. Precisamente al actuar como pesimista, desea en secreto que las cosas no vayan tan mal como teme»[580]. ¿Acaso el actual pesimismo ecológico no está caracterizado por la misma tensión entre el enunciado y la posición de la enunciación: cuando más insisten quienes predicen una catástrofe, más desean en secreto que no ocurra?

Lo primero que llama la atención acerca de este medio es lo condicionado que está por las modas ideológicas. Hace dos decenios, todo el mundo, sobre todo en Europa, hablaba del *Waldsterben*, la muerte de los bosques; el tema aparecía en las revistas de todos los semanarios de éxito. Pues bien, hoy casi ya no queda huella de él. Aunque la inquietud por el calentamiento global explota de vez en cuando y cada vez goza de mayor credibilidad científica, la ecología como movimiento sociopolítico prácticamente ha desaparecido. Además, la ecología suele prestarse a mistificaciones ideológicas: sirve de pretexto para los oscurantismos de la Nueva Era (el elogio de los «paradigmas» premodernos, etc.) o para el neocolonialismo (las quejas del Primer Mundo de que el rápido desarrollo de países del Tercer Mundo como Brasil o China son una amenaza para todos: «Al destruir las selvas tropicales, los brasileños están matando los pulmones de la Tierra») o se convierte en la honorable causa de los «comunistas liberales» («compre productos ecológicos, recicle»… como si tener en cuenta la ecología justificase la explotación capitalista).

Es muy probable que esta ecología del miedo se convierta en la forma predominante de ideología del capitalismo global, en el nuevo opio de las masas, como sustituía de la religión, que ha entrado en declive[581]: se apodera de la vieja función de la religión, la de tener una autoridad incuestionable con capacidad para imponer límites. La lección en que esta ecología insiste una y otra vez es la de nuestra finitud: no somos sujetos cartesianos abstraídos de la realidad, sino seres finitos inmersos en una biosfera que trasciende con mucho nuestro horizonte. Al explotar los

recursos naturales, tomamos prestado del futuro, así que deberíamos empezar a tratar a la Tierra con respeto, como algo Sagrado, al fin y al cabo, que no debe ser revelado por entero, que debe ser y seguirá siendo un Misterio siempre, un poder susceptible de confianza, no de dominio. Aunque no podemos dominar por entero nuestra biosfera, desgraciadamente sí podemos desbaratarla, alterar su equilibrio, de manera que se vuelva loca y acabe con nosotros. Por eso, aunque los ecologistas no dejan de pedir que cambiemos radicalmente nuestro modo de vida, en esa exigencia subyace otra de signo contrario, una profunda desconfianza ante el cambio, el desarrollo, el progreso: cualquier cambio radical puede tener la consecuencia imprevista de desencadenar una catástrofe.

Esta desconfianza convierte a la ecología en el candidato ideal a la hegemonía ideológica, pues en ella reverbera la desconfianza antitotalitaria y postpolítica ante los grandes actos colectivos. Una de las ficciones más efectivas de esta desconfianza se encuentra en *Haciendo historia*, de Stephen Fry[582], sobre un científico traumatizado por Hitler y los crímenes nazis que, en los años cincuenta, descubre un modo de superar la barrera del tiempo e intervenir en el pasado de forma limitada. Decide cambiar la composición química de las aguas del pueblo de los padres de Hitler, para que las mujeres sean infértiles; el experimento funciona y Hitler no nace. Sin embargo, al dar a paso a otra realidad, el científico descubre con espanto las consecuencias de su acción: en lugar de Hitler, un oficial de clase alta y alto rango lleva a los nazis a la victoria; éstos ganan la guerra y matan a muchos más judíos de los que perecieron en el Holocausto; además, logran que no quede ni un rastro que permita recordar sus matanzas. El científico dedica el resto de su vida a tratar de intervenir de nuevo en el pasado, para deshacer el cambio y devolvernos al viejo y feliz mundo en el que Hitler existía…

A esta desconfianza le dio nuevo impulso la biogenética, que está a punto de dar un paso decisivo[583]. Hasta ahora, los genetistas no podían sino

> juguetear y entretenerse con lo que la naturaleza ya había producido, por ejemplo, tomando un gen de una bacteria e insertándolo en el cromosoma de un cereal o de un cerdo. De lo que hablamos ahora es de crear vida desde cero, vida que no es en modo alguno descendiente genética de la Célula Madre primordial. Los primeros miembros de cada especie de nueva creación no tendrán ni un solo antepasado.

El propio genoma del organismo se creará de forma artificial: primero, se fabricarán los ladrillos biológicos individuales; luego, se combinarán para dar lugar a un organismo sintético, completamente nuevo y con capacidad para autorreproducirse. Los científicos denominan a esta nueva forma de vida «Vida 2.0» y lo que resulta tan perturbador de ella es que la propia vida «natural» quedará convertida en «Vida 1.0», es decir, que, retroactivamente, ésta perderá su carácter natural–espontáneo y se convertirá en un proyecto sintético más. Eso es lo que significa el «final de la naturaleza»: la vida sintética no sólo suplementa a la natural, sino que convierte a la propia vida natural en una especie (confusa, imperfecta) de

vida sintética.

Desde luego, las perspectivas son impresionantes: desde microorganismos que detecten células cancerígenas y las eliminen hasta «factorías» completas que transformen la energía solar en combustible utilizable. Sin embargo, no es menos evidente la principal limitación de esta empresa: el ADN de los organismos naturales existentes es «un revoltijo de segmentos superpuestos y de sobras cuyo objetivo no alcanzan a comprender los científicos», de manera que, cuando los genetistas juguetean con ese revoltijo, no sólo no pueden estar seguros de cuál será el resultado, sino tampoco de cómo se ha producido exactamente; por tanto, la conclusión lógica es que hay que tratar de «crear nuevos sistemas biológicos más fáciles de comprender, porque así los hemos hecho». Sin embargo, este proyecto sólo funcionará si aceptamos plenamente la tesis de que «al menos el 90 por 100 del genoma humano son "sobras de ADN" sin función clara». (La principal función descubierta por los científicos es la de que esas sobras sirven de garantía contra el peligro de errores en la copia, algo parecido a una copia de reserva). Unicamente en este caso podemos esperar que el proyecto de deshacernos de esas «sobras» repetitivas y crear el organismo sólo a partir de su fórmula genética «pura» funcione. Ahora bien, *¿y* si esas «sobras» desempeñaran un papel crucial, desconocido para nosotros porque somos incapaces de comprender la extraordinaria complejidad de la interacción de los genes, única explicación de cómo, a partir de un conjunto (finito) de elementos, surge una estructura orgánica «infinita» (referida a sí misma) a modo de «propiedad emergente»?

Quienes con mayor ferocidad se oponen a esta perspectiva son los líderes religiosos y los ecologistas: tanto para unos como para otros, la idea de crear una nueva forma de vida desde cero entraña algo así como una transgresión, la entrada en territorio prohibido. Volvemos así a la idea de ecología como nuevo opio de las masas; el mensaje subyacente vuelve a ser profundamente conservador: cualquier cambio sólo puede ser para peor:

> Tras muchas de las resistencias a la idea de vida sintética está la intuición de que la naturaleza (o Dios) han creado el mejor de los mundos posibles. Charles Darwin creía que la miríada de diseños de las creaciones de la naturaleza está perfeccionada para cumplir su cometido, trátese de animales que ven, oyen, cantan, nadan o vuelan o de plantas que se alimentan con los rayos solares y presentan flores de colores vivos para atraer a los polinizadores[584].

Esta referencia a Darwin resulta profundamente engañosa: la lección última del darwinismo es exactamente la contraria, a saber, que la naturaleza juguetea y que todo pequeño logro se acompaña de grandes pérdidas y catástrofes. ¿Que el 90 por 100 del genoma humano sean «sobras de ADN» sin función clara no es la máxima prueba al respecto? En consecuencia, la primera lección que hay que sacar es la que una y otra vez ha repetido Stephen Jay Gould: la de la contingencia absoluta de nuestra existencia. No hay Evolución: las catástrofes, los equilibrios rotos, forman

parte de la historia natural; muchas son las veces que, en el pasado, la vida podía haber tomado un giro completamente distinto. Nuestra principal fuente de energía (el petróleo) es el resultado de un cataclismo de dimensiones inimaginables.

En este sentido, el «terror» significa aceptar la completa falta de base de nuestra existencia: no hay un fundamento firme, un lugar de retiro, con el que quepa contar de manera segura. Entraña aceptar plenamente que «la naturaleza no existe» o, dicho de otro modo, no tender puentes sobre el hiato que separa la idea de naturaleza propia del mundo de la vida y el concepto de realidad natural propio de la ciencia: la «naturaleza» entendida como el ámbito de la reproducción equilibrada, del despliegue orgánico en que la humanidad interviene con su *hybris*, desbaratando brutalmente su movimiento circular, es una fantasía humana; la naturaleza es ya siempre en sí misma «segunda naturaleza», su equilibrio es siempre secundario, un intento de dar existencia a un «hábito» que restaure cierto orden tras las interrupciones catastróficas[585]. Por consiguiente, la enseñanza que hay que abrazar por entero es la del científico ecologista que llega a la conclusión de que, aunque no se puede estar seguro de cuál será el resultado último de las intervenciones de la humanidad en la geoesfera, sí hay una cosa indudable: si la humanidad detuviera en seco su inmensa actividad industrial y dejara que la naturaleza siguiera libremente su curso sobre la Tierra, este cese causaría un desequilibrio catastrófico[586]. Eso es lo que se quiere decir cuando se afirma que la humanidad no tiene sitio alguno al que retirarse: no sólo no hay un «Otro» (un orden simbólico completo como última garantía de Significado), sino que, además, tampoco hay *Naturaleza* entendida como un orden equilibrado de autorreproducción cuya homeostasis queda alterada, desviada, por las desequilibradas intervenciones humanas. No sólo está barrado el Otro, sino también la Naturaleza. Por tanto, hay que tomar conciencia no meramente de la limitación de la ideología del progreso, sino también de la limitación de la idea benjaminiana de la revolución como el freno de emergencia del tren del progreso: para eso es también demasiado tarde.

En sus *Reflections at the Edge of Askja*, Pall Skulason cuenta la impresión que le causó Askja, un valle y un lago volcánicos en mitad de Islandia, rodeados de montañas cubiertas de nieve:

> Askja es el símbolo de la realidad objetiva, independiente de todo pensamiento, de toda creencia y expresión, independiente de la existencia humana. Es un sistema natural único en el que las montañas, los lagos y el cielo convergen en un cráter volcánico. En suma, Askja simboliza la propia Tierra; es la Tierra tal y como fue y como será mientras el planeta siga girando en el espacio, hagamos lo que hagamos y sigamos o no en ella. […] Llegar a Askja es como llegar a la Tierra misma por vez primera; es encontrar nuestra base terrestre[587].

Gilles Deleuze solía jugar con el motivo de que, al convertirnos en posthumanos, deberemos aprender a usar «la percepción tal y como era antes (o después) de los seres humanos […] liberada de sus coordenadas humanas»[588]; Skulason parece describir una experiencia así, la de sustraerse de la inmersión inmediata en el mundo

de objetos circundantes que «están a mano», momentos de nuestra relación participativa con la realidad. ¿O no? Examinemos más de cerca el tipo de experiencia que transmite:

> De repente, el mundo nos asombra de tal forma que la realidad se presenta como un todo inseparable. La pregunta que se plantea entonces tiene que ver con el propio mundo y con la realidad que ordena en una totalidad. ¿Es el mundo realmente una totalidad unificada? ¿No es la realidad una multiplicidad infinitamente abigarrada de fenómenos particulares?[589].

En este punto, hay que ser hegelianos: ¿y si esta propia experiencia de la realidad como un Todo continuo fuera una violenta imposición por nuestra parte, algo que «proyectamos en ella» (por emplear esa vieja e inapropiada expresión) para no enfrentarnos directamente con la «multiplicidad infinitamente abigarrada de fenómenos particulares» (la multiplicidad primordial del Ser, como la llama Alain Badiou), completamente carente de sentido? ¿No debemos aplicar aquí la lección fundamental del idealismo trascendental kantiano, la de que el mundo como un Todo no es una Cosa–en–sí, sino únicamente una Idea reguladora de nuestra mente, algo que ella impone a la multitud en bruto de sensaciones para experimentarla como un Todo ordenado y con sentido? Lo paradójico es que el propio En–sí de la Naturaleza como un Todo independiente de nosotros es el resultado de nuestra «actividad sintética» (subjetiva); ¿acaso las propias palabras de Skulason, si las interpretamos pormenorizadamente (v. g., literalmente), no señalan ya en esa dirección? «En este texto, Askja es el símbolo de una experiencia única y valiosa del mundo y sus moradores. Los hombres emplean muchos otros símbolos para hablar de las cosas más importantes»[590]. Por tanto, exactamente igual que en el caso de lo Sublime kantiano, la presencia insondable de la cruda Naturaleza–en–sí acaba reducida a no ser más que el pretexto material (sustituible por otros) de una «experiencia única y valiosa». ¿Por qué es necesaria esta experiencia?

> Para vivir, para poder existir, la mente ha de conectar con un orden de uno u otro tipo. Ha de aprehender la realidad como un todo independiente […] y vincularse de manera estable a ciertas características de lo que llamamos realidad. No puede vincularse con el mundo ordinario de la experiencia cotidiana, salvo si confía en que la realidad forma un todo objetivo, un todo que existe con independencia de nuestra mente. La mente vive, como nosotros, en una relación de fe en la propia realidad. Esta relación es también de confianza en una realidad aparte, diferente y distinta a la de la mente. Vivimos y existimos en esa relación de confianza, que siempre es, por naturaleza, incierta e insegura. […] La relación de confianza […] siempre es en origen y verdaderamente una relación con la realidad como totalidad natural, es decir: como Naturaleza[591].

A este respecto, cabe señalar el refinado análisis de la tensión entre lo habitable y lo inhabitable: para habitar una pequeña parte de la realidad que aparece en nuestro horizonte de sentido, hemos de presuponer que la Realidad–en–sí, «diferente y distinta a la [realidad] de la mente» que sostiene nuestro mundo, forma parte de una realidad que es un Todo ordenado y continuo. En resumen, hemos de tener fe y confianza en la Realidad: la naturaleza–en–sí no sólo es un compuesto de

multiplicidades carente de sentido, sino que es la Naturaleza. Ahora bien, ¿y si la posición verdaderamente materialista empezase (y, en cierto sentido, acabase) con la aceptación del En–sí como una multiplicidad caótica y sin sentido? Llegados a este punto, es difícil resistir a la tentación de volver al extraordinario paisaje natural de Islandia: la soberbia llanura costera, verde y brumosa, en el sur, donde menudean enormes peñas cubiertas con musgo verde–pardo, da la impresión de que la naturaleza se ha vuelta loca, llena como está de patológicas protuberancias cancerígenas; *¿y* si tal cosa estuviera mucho más cerca de la «naturaleza–en–sí» que las sublimes imágenes de los Todos continuos? De hecho, lo que necesitamos es una *ecología sin naturaleza*: el máximo obstáculo para proteger a la naturaleza es la propia idea que nos hemos formado de ella[592].

El verdadero origen de nuestros problemas no es «el acontecimiento más importante que afecta a la cultura occidental durante los últimos siglos», a saber, la «ruptura de la relación entre el ser humano y la naturaleza»[593], el fin de la relación de confianza. Al contrario: esta propia «relación de fe en la realidad misma» es el principal obstáculo que nos impide enfrentarnos a la crisis ecológica en lo que de más radical tiene. Es decir, en lo tocante a la perspectiva de una catástrofe ecológica, es demasiado fácil atribuir nuestra incredulidad a que nuestro espíritu está impregnado de ideología científica, la cual nos lleva a despreciar las sanas preocupaciones de nuestro sentido común, a saber, esa sensación en el estómago que nos dice que en la actitud científico–tecnológica hay algo fundamentalmente erróneo. El problema es mucho más profundo: radica en la falta de fiabilidad de nuestro sentido común, el cual, habituado como está a nuestro mundo vital cotidiano, encuentra difícil aceptar de veras que el flujo de la realidad cotidiana pueda sufrir perturbación alguna. A este respecto, nuestra actitud es la de la escisión fetichista: «Sé muy bien que el calentamiento global constituye una amenaza para toda la humanidad, pero, sin embargo… no puedo creer realmente en ella. Basta con ver el mundo natural al que está conectado mi mente: los verdes árboles y prados, el murmullo de la brisa, el sol al alzarse… ¿De verdad es posible concebir que todo esto pueda sufrir alteración alguna? Me hablan de la capa de ozono, pero, por más que miro al cielo, no la veo, ¡sólo veo el cielo, azul o gris!».

Así, pues, el problema radica en que ni podemos confiar en lo que dice la mentalidad científica ni en nuestro sentido común: ambos refuerzan mutuamente su ceguera. La primera aboga por una evaluación fría y objetiva de los riesgos y peligros potenciales, cuando, en realidad, no es posible una evaluación así, mientras que para el segundo resulta difícil aceptar que de verdad pueda ocurrir una catástrofe. En consecuencia, la difícil tarea ética que se plantea es la de «desaprender» las coordenadas más básicas de nuestra inmersión en nuestro mundo vital: lo que habitualmente servía como recurso a la Sabiduría (confianza básica en el trasfondo de las coordenadas de nuestro mundo) no es *el* origen del peligro. Tenemos que madurar de verdad y aprender a cortar este último cordón umbilical con nuestra esfera vital.

Lo problemático de la actitud científico–tecnológica no es su desapego de nuestro mundo vital, sino el carácter abstracto de dicho desapego, que la obliga a juntarse con los peores elementos de la inmersión en nuestro mundo vital. Los científicos se consideran seres racionales, capaces de evaluar objetivamente los posibles riesgos; para ellos, los únicos elementos impredecibles–irracionales son las reacciones de pánico de las masas incultas: con las personas comunes y corrientes siempre cabe la posibilidad de que un riesgo pequeño y controlable se extienda y desencadene un pánico global, ya que proyectan en la situación sus miedos y fantasías repudiados. Lo que los científicos son incapaces de comprender es el carácter «irracional», inadecuado, de su propia evaluación «fría y distante». La ciencia contemporánea sirve a dos necesidades propiamente *ideológicas*, «la esperanza y la censura», de las que tradicionalmente se ocupaba la religión:

> Sólo la ciencia tiene el poder de silenciar a los herejes. En la actualidad, es la única institución que puede proclamar su autoridad. Como la Iglesia en el pasado, tiene el poder de destruir o marginar a los pensadores independientes. […] Desde el punto de vista de cualquiera que valore la libertad de pensamiento, tal cosa puede ser una desgracia, pero, sin duda, ahí reside el mayor atractivo de la ciencia. Para nosotros, la ciencia es un refugio de las incertidumbres y promete –y, hasta cierto punto, proporciona– el milagro de liberarnos del pensamiento, mientas que las iglesias se han convertido en santuarios de la duda[594].

De hecho, como escribió Nietzsche hace más de un siglo: «¡Ah, cuántas cosas oculta hoy la ciencia! ¡Ah, cuántas se espera que oculte!»[595]. Sin embargo, aquí no hablamos de la ciencia como tal, por lo que la idea de que con la ciencia podemos «librarnos del pensamiento» no es una variación de la idea de Heidegger de que «la ciencia no piensa». De lo que hablamos es del modo en que la ciencia funciona como fuerza social, como institución ideológica: en este plano, su función consiste en proporcionar certidumbre, en ser el punto de referencia en el que cabe apoyarse, y en ofrecer esperanza (las nuevas creaciones tecnológicas nos ayudarán a luchar contra las enfermedades, etc.). En esta dimensión, la ciencia es –para decirlo al modo de Lacan– el discurso universitario en estado puro, un S_2 (saber) cuya «verdad» es S_1 (Significante–Amo, poder). En realidad, la paradoja radica en que, hoy día, la ciencia proporciona la seguridad ofrecida antaño por la religión y, en una curiosa inversión, la religión es uno de los posibles lugares desde donde se pueden plantear dudas críticas acerca de la sociedad contemporánea (es uno de los «lugares de resistencia», por decirlo así).

Louis Dumont[596] señaló la paradoja de la reducción–naturalización cognitivista: el hombre, finalmente, alcanza pleno dominio de sí mismo, recrea su propio genoma; pero ¿*quién* es aquí el agente? ¿El ciego circuito neuronal? En este punto, la tensión entre el contenido enunciado y la posición de la enunciación (lo que Foucault llamaba el «doblete empírico–trascendental») alcanza su cénit: cuanto más se limita el enunciado a un proceso material objetivo, más reducida queda la posición de la enunciación a un *puro «cogito»*, el hueco del sujeto vacío. Esto nos lleva al problema

del libre albedrío. Compatibilistas como Daniel Dennett[597] tienen una solución elegante para las quejas de los incompatibilistas sobre el determinismo: cuando los incompatibilistas se lamentan de que nuestra libertad no se puede combinar con la circunstancia de que todos nuestros actos forman parte de la gran cadena del determinismo natural, hacen subrepticiamente una asunción injustificada. Primero, asumen que nosotros (el Yo, el agente libre) en cierto modo estamos *fuera* de la realidad y, a continuación, se lamentan de la presión ejercida por la idea de que la realidad, con su determinismo, los controla por entero. Ahí radica la incomodidad de la idea de que estamos «aprisionados» por las cadenas del determinismo natural: en consecuencia, ocultamos que somos *parte de* la realidad y que el conflicto (posible, local) entre nuestros «libres» esfuerzos y la realidad externa que se resiste a ella es un conflicto inherente a la realidad misma. Es decir, no hay nada «opresivo» o «limitador» en que nuestros afanes más íntimos estén (pre) determinados; cuando sentimos frustrada nuestra libertad por la presión limitadora de la realidad externa, ha de haber algo en nosotros mismos, ciertos deseos, ciertos afanes, que quedan frustrados y, ¿de dónde proceden tales afanes, sino de esa misma realidad? Nuestro libre albedrío no altera de forma misteriosa «el curso natural de las cosas», sino que forma parte de él. Para nosotros, ser «verdadera» y «radicalmente» libres entrañaría la inexistencia de contenido positivo alguno que quisiéramos imponer como libre acto nuestro: si no queremos que nada «externo» y particular / dado determine nuestra conducta, «tenemos que liberarnos de nosotros mismos»[598]. Cuando un determinista afirma que nuestra libre elección está «determinada», tal cosa no significa que nuestro libre albedrío esté, en cierto modo, limitado, que estemos forzados a actuar *contra* nuestra libre voluntad: lo «determinado» es aquello mismo que queremos hacer «libremente», es decir, sin la frustración que nos causan los obstáculos externos.

Usos y abusos de Heidegger

Por tanto, lo que la ecología del miedo oculta es una dimensión terrorífica mucho más radical. En la actualidad, con la perspectiva de la manipulación biogenética de características físicas y psíquicas humanas, la idea del «peligro» que conlleva la tecnología moderna, formulada por Heidegger, se ha convertido en un lugar común. Heidegger subraya que el auténtico peligro no radica en la autodestrucción física de la humanidad, en la amenaza de que algo saldrá muy mal en las intervenciones biogenéticas, sino, precisamente, en que *nada* saldrá mal, en que la manipulación genética irá como la seda; entonces, el círculo, en cierto modo, se habrá cerrado y al apertura específica que caracteriza al ser humano habrá quedado abolida. Así, pues, ¿no es el peligro (*Gefahr*) heideggeriano precisamente el peligro de que lo óntico «devore» a lo ontológico (con la reducción del ser humano, el *da* [aquí] del Ser, a otro objeto más de la ciencia)? ¿No volvemos a encontrar aquí la fórmula del miedo

de lo imposible: de lo que tenemos miedo es de que aquello que no puede ocurrir (puesto que la dimensión ontológica es irreductible a la óntica) ocurra a pesar de todo…?

Lo mismo señalan, de manera más cruda, críticos culturales como Fukuyama, Habermas o Bill McKibben, preocupados por cómo afectarán nuestros últimos avances científico–tecnológicos (gracias a los cuales la especie humana adquiere la posibilidad de rediseñarse y redefinirse) a nuestro ser humanos: la apelación que resuena en nuestros oídos está perfectamente resumida en el título del libro de McKibben: *Basta ya [Enough]*. La humanidad como sujeto colectivo ha de establecer límites y renunciar libremente a seguir «progresando» en esa dirección. McKibben trata de especificar empíricamente tales límites: la terapia genética somática está todavía dentro de lo aceptable, podemos llevarla a cabo sin dejar atrás el mundo tal como lo conocemos, ya que simplemente entraña la intervención en un cuerpo formado al viejo modo «natural»; en cambio, las manipulaciones de la línea germinal no resultan aceptables, pertenecen a un mundo sin sentido[599]. Cuando manipulamos propiedades corporales y psicológicas de los individuos incluso antes de que hayan sido concebidos, traspasamos el umbral de la completa planificación, convertimos a los individuos en productos, impedimos que se experimenten a sí mismos como agentes responsables que deben educarse / formarse centrándose en su voluntad y obteniendo, de ese modo, la satisfacción de lo que se logra con el esfuerzo propio; esos individuos ya no se relacionan consigo mismos como agentes responsables…

La insuficiencia de este razonamiento es doble. Primero, como habría dicho Heidegger, la supervivencia de la humanidad de los seres humanos no puede depender de una decisión óntíca tomada por ellos mismos. Aun cuando tratemos de determinar el límite de lo permisible de esta forma, *la auténtica catástrofe se ha producido ya*: nos experimentamos ya como en principio manipulables, aunque renunciamos libremente a la posibilidad de desplegar por entero ese potencial. «En la época de la tecnología, lo que más nos importa es dar “el mayor uso posible” a todo»[600]. ¿No arroja tal cosa nueva luz al modo en que las inquietudes tecnológicas permanecen, por lo menos en su aspecto predominante, dentro del horizonte tecnológico? ¿El objetivo de usar los recursos con moderación, de reciclar, etc., no es, precisamente, el de maximizar el uso de todo?

Sin embargo, lo crucial es que, con la planificación biogenética, no sólo desaparecerá nuestro universo de sentido –o, dicho de otro modo, no sólo las descripciones utópicas del paraíso digital están erradas, pues entrañan la supervivencia del sentido–, sino que, además, resulta que las descripciones opuestas, críticas y negativas, del universo «sin sentido» de la automanipulación tecnológica, también son víctimas de una falacia en el modo de ver las cosas, pues también ellas miden el futuro conforme a los inadecuados parámetros del presente. Es decir, el futuro de la automanipulación tecnológica sólo aparece «despojado de sentido» si se lo mide con (o, más bien, dentro del horizonte de) la idea tradicional de lo que es un

universo con sentido. ¿Quién sabe lo que este universo «posthumano» revelará ser «en sí mismo»? ¿Y si no hubiera una respuesta simple y única? ¿Y si las tendencias contemporáneas (digitalización, auto–manipulación biogenética) estuvieran abiertas a la posibilidad de recibir diversas simbolizaciones? ¿Y si la utopía –el sueño pervertido del paso de los equipos fijos a los programas de una subjetividad que navega libremente entre diversas materializaciones– y la distopía –la pesadilla de que los seres humanos se transformen voluntariamente en seres programados– no fueran sino el aspecto positivo y negativo de la misma fantasía ideológica? ¿Y si fuera sólo y justamente esta perspectiva tecnológica las que nos confrontase con la dimensión más radical de nuestra finitud?[601].

El propio Heidegger es ambiguo al respecto. Es verdad que su respuesta a la tecnología

> no es la de la añoranza nostálgica por «objetos del pasado que, tal vez, estuvieron a punto de convertirse en cosas e incluso de presentarse verdaderamente como tales» («La cosa»), sino, más bien, la de permitirnos que nuestro mundo nos condicione y, luego, aprendamos a «mantener la cuaternidad en las cosas» creando y alimentando aquellas cosas que convienen particularmente a nuestra cuaternidad. Cuando la cuaternidad se incorpora a lo que hacemos, a nuestras vidas y a cuanto nos rodea, tiene una importancia muy superior a la de los recursos, pues ellas y sólo ellas están orientadas a nuestro modo de habitar el mundo[602].

Sin embargo, todos los ejemplos que proporciona Heidegger de «mantener la cuaternidad en las cosas», desde los templos griegos y los zuecos de Van Gogh hasta numerosos ejemplos extraídos de sus montañas de la Selva Negra, son nostálgicos, es decir, pertenecen a un mundo desaparecido y que ya no es el nuestro: por ejemplo, opone la agricultura tradicional a la actual, tecnologizada, o la casa de labranza de la Selva Negra a un bloque moderno de apartamentos. ¿Qué ejemplos serían apropiados para nuestros tiempos tecnológicos? Tal vez habría que tomar muy en serio la idea de Fredric Jameson de ver en la California de Raymond Chandler un «mundo» heideggeriano, en el que Phillip Marlowe se debatiría entre el cielo y la tierra, entre su mortalidad y la «divinidad» que resplandece en los patéticos anhelos de sus personajes, etc. ¿Acaso no cabe decir lo mismo de Ruth Rendell y de sus suburbios británicos, con sus desolados jardines traseros, sus grises centros comerciales, etc.? Por eso también la idea de Hubert Dreyfus de que, si queremos prepararnos para la llegada del *Kehre*, de nuevos dioses, hemos de participar en proyectos que funcionen como lugares de resistencia a la movilización tecnológica total, resulta demasiado simple:

> Heidegger explora algo así como un encuentro que nos permita resistir a los usos tecnológicos posmodernos. […] Pasa del encuentro cultural que había explorado en «El origen de la obra de arte» (que convoca diferencias con sentido compartidas y, por tanto, unifica una cultura entera) a encuentros locales que organizan mundos locales. Esos mundos locales surgen en torno a cierto objeto cotidiano que, de manera temporal, hace que tanto el objeto como quienes lo emplean alcancen su plenitud. Heidegger llama a este acontecimiento *cosa que hace cosa* y a la tendencia de los usos a hacer que las cosas y a las personas alcancen su plenitud, *apropiación*. […] Los ejemplos que Heidegger pone de

> cosas alrededor de las que gira ese encuentro local son una jarra de vino y una vieja piedra de molino. Esos objetos reúnen los usos campesinos de la Selva Negra […] la comida familiar actúa como una cosa focal al nutrirse de las habilidades sociales y culinarias de la familia y exigir que los padres, las madres, los maridos, las mujeres, los niños, el calor familiar, el buen humor y la lealtad pasen a primer plano en lo que tienen de más excelente o, como diría Heidegger, de modo más propio de ser[603].

Desde una posición estrictamente heideggeriana, estos usos pueden funcionar –y, normalmente, *funcionan*– como lo opuesto de la resistencia, como algo incluido ya en el perfecto funcionamiento de la movilización tecnológica (por ejemplo, los cursos de meditación trascendental para rendir más en el trabajo), motivo por el que el camino a la salvación acaba sólo en la completa participación en la movilización tecnológica.

La otra cara de la constante innovación capitalista es, desde luego, la producción permanente de montones de residuos:

> El principal producto de la industria capitalista moderna y posmoderna son, precisamente, los residuos. Somos seres posmodernos porque nos damos cuenta de que todos nuestros artefactos de consumo, estéticamente atractivos, acabarán convertidos en deshechos, hasta el punto de que transformarán el planeta en una enorme tierra baldía. Perdemos el sentido de la tragedia, concebimos el progreso como irrisorio[604].

En estas acumulaciones, cada vez más grandes, de «materia» inerte, disfuncional –desperdicios inútiles, montañas de coches usados, ordenadores, etc., como el famoso «cementerio» de aviones del desierto del Mojave…–, la cual no puede dejar de asombrarnos con su vana presencia, es posible, por así decirlo, percibir la pulsión capitalista en reposo. Ahí estriba el interés de las películas de Andrei Tarkovski, de su obra maestra, *Stalker*, con su páramo postindustrial donde la vegetación salvaje crece en factorías abandonadas, con sus líneas ferroviarias y sus túneles de hormigón, con sus albercas de agua putrefacta, con sus gatos y perros callejeros yendo de un lado a otro. La naturaleza y la civilización industrial vuelven a quedar aquí superpuestas, pero en virtud de un proceso de decadencia común: la civilización en decadencia es reclamada (no por una idealizada Naturaleza armoniosa, sino) por la naturaleza en estado de descomposición. El paisaje tarkovskiano por antonomasia es un río o una alberca situados en los lindes de un bosque y repletos de los deshechos de las obras humanas, de piezas de metal oxidadas y bloques de hormigón arruinados. El páramo postindustrial del *Segundo* mundo es, de hecho, el privilegiado «lugar del acontecimiento», el punto sintomático a partir del cual es posible socavar todo el capitalismo global contemporáneo. Hay que *amar* este mundo, incluidas sus grises construcciones decadentes y su olor a azufre: todo ello representa la *Historia*, amenazada con desaparecer bajo el peso del Primer Mundo posthistórico y del Tercer Mundo prehistórico.

Benjamín formuló la idea de que la «Historia natural» era Historia renaturalizada: ésta acontece cuando los artefactos históricos pierden su vitalidad y su sentido y se los percibe como objetos muertos reclamados por la naturaleza o, en el mejor de los casos, como monumentos de una cultura muerta y perteneciente al pasado. (Según

Benjamín, experimentamos la Historia en estado puro cuando nos enfrentemos con los monumentos muertos de la Historia humana reclamados por la naturaleza). Aquí la paradoja radica en que esta renaturalización se superpone con su opuesto, con la desnaturalización: como, para nosotros, la cultura humana es una «segunda naturaleza», la experimentamos como nuestro hábitat natural. Una vez despojados de su función dentro de una totalidad viva de sentido, los artefactos culturales moran en un espacio a medio camino entre la naturaleza y la cultura, entre la vida y la muerte, llevan una existencia fantasmagórica, no pertenecen ni a la naturaleza ni a la cultura, aparecen como algo emparentado con la monstruosidad de los engendros naturales, como una vaca con dos cabezas y tres piernas.

Otra estrategia menos penosa, pero, tal vez, no menos eficiente, es la del *shindogu*, un movimiento que se hizo popular en Japón hace más o menos diez años y que fabricaba objetos inútiles a causa de su exceso de funcionalidad (por ejemplo, gafas con pequeños limpiaparabrisas para ver mejor al caminar bajo la lluvia, o «lápices de mantequilla», similares a los de labios, para untar el pan cuando no se tiene a mano un cuchillo, o un paraguas invertido con un depósito de agua que te protege de la lluvia y, al mismo tiempo, te proporciona agua fresca…); esta contrapartida tecnológica a la sobreidentificación ideológica convierte nuestro entusiasmo por la tecnología en una forma de distanciarse de ella y liberarnos de su yugo.

Por tanto, el problema que plantea la tecnología no es el de la necesidad de (re) descubrir que toda nuestra actividad ha de estar arraigada de forma irreductible (*unhintergehbare*) en nuestro mundo vital, sino, al contrario, el de cortar esas raíces y aceptar el radical abismo de la existencia propia. A ese terror ni siquiera Heidegger se atrevió a enfrentarse. Para decirlo mediante una comparación problemática, ¿no somos, en la medida en que seguimos siendo seres humanos arraigados en un mundo vital simbólico y prerreflexivo, algo parecido a «plantas simbólicas»? En su *Filosofía de la naturaleza* Hegel dice que las raíces de una planta son sus entrañas, que, a diferencia de un animal, la planta ha exteriorizado y ha hundido en la tierra para no poder apartarse de ellas y vagar de un lado a otro; para ella, esa ruptura equivaldría a la muerte. Así, pues, ¿no se parece nuestro mundo vital presimbólico, en el que ya hemos estado siempre arraigados prerreflexivamente, a algo así como la exteriorización de nuestras entrañas simbólicas? ¿Y no es el auténtico problema que plantea la tecnología el de repetir el paso que lleva de la planta al animal, cortando simbólicamente nuestras raíces y aceptando el abismo de la libertad? En este sentido tan preciso cabe aceptar la fórmula de que la humanidad se transformará / debería transformarse en posthumanidad: estar arraigado en un mundo simbólico es una definición de ser humano. Y, en este sentido también, la tecnología es una promesa de liberación por el terror. El sujeto que emerge con y a través de esta experiencia de terror es, a la postre, el propio *cogito*, el abismo de la negatividad referida a sí misma que forma el corazón de la subjetividad trascendental, el sujeto acéfalo de la pulsión

(de muerte). El sujeto propiamente in-humano.

¿Qué hacer?

Lo que desencadena este terror es la conciencia de que estamos en medio de un cambio radical. Aunque los actos individuales pueden, mediante un cortocircuito de niveles, afectar a la constelación social «más elevada», cómo logren eso resulta impredecible. La constelación es francamente frustrante: aunque nosotros (individuos o agentes colectivos) sabemos que todo está en nuestras manos, no podemos predecir las consecuencias de nuestros actos: *no somos impotentes, sino, al contrario, omnipotentes, pero no sabemos determinar el alcance de nuestros poderes*. El hiato entre las causas y los efectos es irreductible y no hay un «Otro» que garantice ni la armonía entre los niveles ni el carácter satisfactorio del resultado global de nuestras interacciones.

El atolladero es más profundo de lo que puede parecer (como ha mostrado repetidamente Dupuy[605]: el problema estriba en que el Otro sigue en pie como «segunda naturaleza», como el sistema social mínimamente «reificado» al que se concibe como un En–sí. Cada individuo considera que el mercado es un sistema objetivo que se enfrenta con él, aunque no haya mercado «objetivo» alguno, sino sólo la interacción de la multitud de individuos; por tanto, aunque cada individuo sabe perfectamente tal cosa, el espectro del mercado «objetivo» es el propio hecho–de–experiencia del individuo, aquello que determina sus creencias y actos. Toda nuestra vida social –y no sólo el mercado– está determinada por esos mecanismos reificados. Sin embargo, los científicos y los especialistas en tecnología, que con su incesante actividad alimentan el progreso científico–tecnológico, experimentan este progreso como un límite objetivo que determina y gobierna sus vidas: se considera que esta limitación es «sistémica», nadie es responsable personalmente de ella, todo el mundo siente tan sólo la necesidad de adaptarse a ella. Y lo mismo cabe decir del capitalismo como tal: nadie es responsable, todos están atrapados en el impulso objetivado de competir y sacar beneficios, de mantener la circulación del capital[606].

Se suele considerar que la prosopopeya es una mistificación a la que es propensa la conciencia ingenua, es decir, algo susceptible de «desmitificación». Al comienzo del *Orfeo* de Monteverdi, la diosa de la música se presenta con las palabras: «Io sono la musica…»; ¿no fue eso al cabo de poco tiempo, cuando los sujetos «psicológicos» hubieron invadido el escenario, inconcebible o, más bien, irrepresentable? Por consiguiente, es tanto más asombroso ver a científicos sociales «objetivos» poniendo en práctica el arte «primitivo» de la prosopopeya; Dupuy subraya cómo interpretan los sociólogos los resultados electorales: por ejemplo, cuando el gobierno conserva la mayoría, pero por un escaso margen, la interpretación del resultado es que «los votantes han vuelto a depositar su confianza en el gobierno, pero avisándole de que ha de hacer mejor su trabajo», como si el resultado electoral fuera fruto de la decisión

de un único meta–Sujeto («los votantes») que quisiera enviar un «mensaje» a quienes están en el poder. Y aunque a Hegel se lo suele rechazar como el modelo mismo de prosopopeya idealista (el Espíritu habla a través de nosotros, finitos mortales, o, en la inversión de la «crítica materialista» de Hegel, nosotros, mortales humanos, proyectamos / transponemos los resultados de nuestra actividad en el Espíritu autónomo…), la idea de Hegel de un «Espíritu objetivo» *socava* precisamente esa mistificación prosopopéyica: el «Espíritu objetivo» *no* es un metasujeto que gobierna la Historia.

Es crucial no confundir el «espíritu objetivo» de Hegel con la idea diltheyana de una forma vital, de un mundo histórico concreto, como «espíritu objetivado», el producto de un pueblo, su genio colectivo. Cuando hacemos tal cosa, malentendemos el «espíritu objetivo» de Hegel, que, precisamente, consiste en ser espíritu de manera objetiva, experimentado por los individuos como una imposición externa, incluso como una limitación; no hay un súper–Sujeto colectivo o espiritual que sería el autor del «espíritu objetivo», cuya «objetivación» sería dicho espíritu. Para Hegel, no hay Sujeto colectivo, Espíritu–Sujeto más allá y por encima de los individuos humanos. Ahí estriba la paradoja del «espíritu objetivo»: es independiente de los individuos, ellos se lo encuentran como algo dado, preexistente, como la presuposición de su actividad, pero, a pesar de todo, es espíritu, es decir, algo que existe sólo en la medida en que los individuos refieren su actividad a él, sólo como (pre)suposición *de ellos*[607].

Así, pues, ¿cuál es el problema en la actualidad? Pues que, aunque nuestros actos (a veces, incluso los individuales) pueden tener consecuencias catastróficas (ecológicas, etc.), seguimos considerando tales consecuencias como sistémicas/anónimas, como algo de lo que no somos responsables, de lo que no hay un agente claro. Para ser más precisos –y aquí volvemos a la lógica del loco que sabe que no es un grano de maíz, pero está preocupado de que las gallinas no se hayan dado cuenta de ello–, sabemos que somos responsables, pero la gallina (el Otro) no lo ha captado. Por decirlo de otra forma, en la medida en que el conocimiento es la función del Yo y la creencia es la función del Otro, conocemos perfectamente el estado real de las cosas, pero no nos lo creemos; el Otro nos impide creer en él, aceptar ese conocimiento y la responsabilidad que entraña: «Al contrario de lo que piensan los adalides del principio de precaución, la causa de nuestra inacción no es la incertidumbre científica. Lo sabemos, pero no logramos creer en lo que sabemos»[608]. Volvamos a pensar en el calentamiento global: con todos los datos que tenemos al respecto, el problema no es que los hechos conduzcan a la incertidumbre (como afirman quienes dicen que no debemos tener pánico), sino nuestra incapacidad de creer que realmente puede producirse: miramos por la ventana, vemos que la verde hierba y el cielo azul siguen ahí, que la vida continúa, que el ritmo de la naturaleza sigue en marcha… Y ahí reside el horror del accidente de Chernóbil: cuando se visita el lugar, todo –excepto los sarcófagos– presenta el mismo aspecto que antes; la vida

parece haber huido dejando todo como estaba y, a pesar de ello, notamos que ha ocurrido algo terrible. No es en el plano de la realidad visible en el que ha habido un cambio; se trata de algo más fundamental, que afecta a la propia textura de la realidad. No es de extrañar que ciertos granjeros solitarios sigan en los alrededores de Chernóbil viviendo como lo han hecho siempre: sencillamente, hacen oídos sordos a la incomprensible abundancia de palabras sobre la radiación.

Esta situación nos coloca delante del atolladero de la «sociedad de la elección» contemporánea en su forma más radical. Normalmente, cuando me enfrento a una elección forzada, soy libre de elegir, siempre y cuando elija lo correcto, por lo que sólo puedo hacer el gesto vacío de fingir que llevo a cabo libremente lo que, en realidad, se me impone. Aquí, en cambio, la elección *es* verdaderamente libre y, por ese mismo motivo, se la experimenta incluso como más frustrante: nos vemos continuamente en posición de tener que decidir sobre asuntos cuyas consecuencias serán importantísimas para nosotros mismos, pero sin que esa decisión esté verdaderamente fundamentada en el conocimiento:

> Hemos sido arrojados a una época en la que todo es provisional. Las nuevas tecnologías transforman nuestras vidas a diario. Es imposible recuperar las tradiciones. Al mismo tiempo, apenas tenemos una idea de lo que deparará el futuro. *Se nos obliga a vivir como si fuéramos libres*[609].

Así, pues, no basta con introducir una variación en uno de los motivos recurrentes de la crítica marxista: «Aunque, supuestamente, vivimos en una sociedad donde es posible elegir, las elecciones entre las que podemos optar son triviales y su proliferación enmascara la falta de verdaderas elecciones, de elecciones que afectarían a aspectos básicos de nuestras vidas…». Aunque tal cosa sea verdad, el problema radica, más bien, en que nos vemos forzados a elegir sin disponer del conocimiento que nos permitiría tomar una decisión informada.

Tal vez Dupuy se apresure al afirmar que la incredulidad que nos produce pensar que la catástrofe pueda producirse es atribuible a la ideología científica en la que estamos inmersos, motivo por el que hacemos caso omiso de las saludables señales de alerta que nos envía el sentido común y que, desde nuestras propias entrañas, nos avisan de que en la actitud científica algo no encaja. El problema, como hemos subrayado, es mucho más profundo, reside en la falta de fiabilidad de nuestro sentido común, que, habituado como está a nuestro mundo vital de todos los días, nos impide aceptar que el curso de la realidad cotidiana pueda sufrir alteración alguna. Por tanto, el problema radica en que no podemos fiarnos ni de la actitud científica ni de nuestro sentido común, pues ambos refuerzan recíprocamente la cortedad de miras del otro. La mentalidad científica aboga por una fría evaluación objetiva de los peligros y los riesgos allí donde esa evaluación no es realmente posible, mientras que el sentido común no puede aceptar la idea de que realmente pueda producirse una catástrofe.

Dupuy se refiere a la teoría de los sistemas complejos, la cual explica las dos características opuestas de tales sistemas: su carácter estable y robusto y su extrema

vulnerabilidad. Esos sistemas pueden soportar grandes perturbaciones, integrarlas y encontrar un nuevo equilibrio y estabilidad, al menos hasta cierto umbral (un «punto sin retorno»), a partir del cual toda pequeña perturbación puede causar un completo desastre y desembocar en la creación de un orden completamente diferente. Durante muchos siglos, la humanidad no tuvo que preocuparse por los efectos en el medio ambiente de su actividad productiva; la naturaleza se acomodaba a la deforestación, al uso del carbón y del petróleo, etc. Sin embargo, no se puede estar seguro de si, en la actualidad, no nos estamos acercando a un punto sin retorno, puesto que, si se llegara al punto en el que la certeza sería posible, resultaría ser demasiado tarde. Tocamos aquí el núcleo paradójico de la moralidad, al que Bernard Williams ha dado el nombre de «suerte moral»[610]. Williams habla de un pintor llamado irónicamente «Gauguin» que abandonó a su mujer y a sus hijos y se marchó a Tahití con el objetivo de desarrollar plenamente su talento artístico: ¿estaba moralmente justificado para hacer tal cosa o no? La respuesta de Williams es que sólo podemos contestar a esta pregunta *retrospectivamente*, tras conocer el resultado final de su arriesgada decisión: ¿llegó a ser un artista de talento o no? Como ha señalado Dupuy[611], encontramos el mismo dilema a propósito de la urgencia de hacer algo ante la amenaza contemporánea de que se produzcan diversas catástrofes ecológicas: o tomamos esta amenaza en serio y nos decidimos a adoptar medidas que, en caso de que no se produzca la catástrofe, parecerán ridículas, o no hacemos nada y, si ocurre una catástrofe, lo perdemos todo; la peor elección es la intermedia, consistente en adoptar sólo ciertas medidas, pues entonces, ocurra lo que ocurra, fracasamos (es decir, no hay término medio cuando se trata de una catástrofe ecológica: o sucede o no sucede). En una situación así, cuanto se diga acerca de la anticipación, la precaución y el control de riesgos tiende a carecer de sentido, pues aquí estamos ante lo que cabría llamar, para decirlo al modo de la epistemología de Rumsfeld, los «desconocimientos desconocidos»: no sólo no sabemos dónde está el punto sin retorno, sino que ni siquiera sabemos exactamente *qué* sabemos. El aspecto más perturbador de la crisis ecológica tiene que ver con el llamado «conocimiento de lo real», el cual puede volverse loco: cuando el invierno es demasiado cálido, las plantas y los animales malinterpretan el calor de febrero como una señal de que la primavera ya ha empezado y comienzan a comportarse de forma acorde con ello, con lo que no sólo se vuelven vulnerables a la posterior llegada del tiempo cálido, sino que, además, alteran todo el ritmo de la reproducción natural. En mayo de 2007 se informó de que una misteriosa enfermedad, que estaba diezmando a las abejas americanas, podría tener un efecto devastador en el suministro alimentario del país: cerca de una tercera parte de la dieta humana procede de plantas polinizadas por insectos y las abejas llevan a cabo el 80 por 100 de esas polinizaciones; incluso el ganado, que se alimenta de alfalfa, depende de las abejas. Aunque no todos los científicos pronostican una crisis alimentaria y señalan que en el pasado se han registrado muertes de abeja a gran escala, el caso actual parece particularmente

incomprensible y alarmante. Así es como hay que imaginar una posible catástrofe: una pequeña alteración con consecuencias globales devastadoras.

Hasta es posible aprender más cosas de la epistemología rumsfeldiana (expresión que, como es evidente, hace referencia al célebre episodio de marzo de 2003 en el que Donald Rumsfeld empezó a filosofar sobre la relación entre lo que sabemos y lo que no): «Hay saberes sabidos. Son cosas que sabemos que sabemos. Hay desconocimientos sabidos, es decir, hay cosas que sabemos que no sabemos. Pero también hay desconocimientos desconocidos, cosas que no sabemos que no sabemos». Se le olvidó añadir un cuarto elemento, crucial: «saberes desconocidos», cosas que no sabemos que sabemos, el inconsciente freudiano, precisamente, el «saber que se desconoce», como solía decir Lacan. Si Rumsfeld pensaba que los principales peligros de la confrontación con Irak eran los «desconocidos desconocidos», las amenazas de Saddam cuya naturaleza ni siquiera sospechábamos, lo que deberíamos responder es que los principales peligros son, por el contrario, los «sabidos desconocidos», las suposiciones y creencias repudiadas, que ni siquiera somos conscientes de abrazar. En el caso de la ecología, esas suposiciones y creencias repudiadas son las que nos impiden creer realmente en la posibilidad de un desastre y se combinan con los «desconocimientos desconocidos». La situación es como la del punto ciego de nuestro campo visual: no vemos el hiato, la imagen parece continua.

Nuestra ceguera ante los resultados del «mal sistémico» tal vez resulte más claramente perceptible en relación con los debates sobre los crímenes comunistas: en ellos es fácil determinar las responsabilidades, estamos ante el mal subjetivo, ante los agentes que lo cometieron y hasta podemos identificar sus fuentes ideológicas (la ideología totalitaria, el *Manifiesto comunista*, Rousseau…). Cuando se llama la atención sobre los millones de personas que han muerto a consecuencia de la mundialización capitalista, desde la tragedia de México en el siglo XVI hasta el holocausto en el Congo belga hace cien años, se niega la existencia de responsabilidad alguna: todo eso ocurrió únicamente como resultado de un proceso «objetivo», nadie lo planeó y lo ejecutó, no hubo un *Manifiesto capitalista*… (Ayn Rand no estuvo lejos de elaborar uno). Y ahí también reside la limitación de los «comités éticos» que surgen por todas partes para contrarrestar los peligros del desarrollo científico–tecnológico descontrolado: pese a todas sus buenas intenciones, consideraciones éticas, etc., no prestan atención a la violencia más básica de todas, la «sistémica».

Que el rey Leopoldo de Bélgica, responsable del genocidio cometido en el Congo, fuese un gran adalid de los derechos humanos y que el papa lo proclamase santo no son datos que se puedan despreciar por ser una pura muestra de cinismo e hipocresía ideológicos: cabe argumentar que, subjetivamente, es muy probable que defendiera sinceramente los derechos humanos, e incluso que, en cierta medida, contrarrestase las consecuencias catastróficas del gigantesco proyecto económico de despiadada explotación de los recursos naturales del Congo sobre el que reinaba (¡era

su feudo personal!); la gran ironía es que casi todos los beneficios de la empresa fueron a parar al pueblo belga, a las obras públicas, a los museos, etcétera.

A principios del siglo XVII, tras la implantación del shogunato, Japón tomó una decisión colectiva única, con vistas a aislarse de la cultura extranjera y proseguir su propia senda de comedimiento y reproducción equilibrada, centrada en el refinamiento cultural y apartada de la tentación de expandirse sin control. ¿De verdad fue el periodo subsiguiente, que duró hasta finales del siglo XIX, sólo un sueño aislacionista del que Japón despertó cruelmente a causa de la armada americana al mando del Comodoro Perry? ¿Y si el sueño fuera que podemos seguir indefinidamente con nuestra política expansionista? ¿Y si todos necesitáramos repetir, *mutatis mutandis*, la decisión japonesa y decidiéramos intervenir colectivamente en nuestro desarrollo pseudonatural, cambiar su dirección? La tragedia es que la propia idea de dicha decisión colectiva está desacreditada en la actualidad. Por lo que respecta a la desintegración del socialismo de Estado de hace dos decenios, no debe olvidarse que, aproximadamente al mismo tiempo, la ideología del Estado de bienestar socialdemócrata occidental recibió también un golpe decisivo, dejó también de ser lo imaginario susceptible de despertar un apasionado compromiso colectivo. La idea de que «la época del Estado de bienestar es cosa del pasado» se acepta hoy por lo común sin más. Lo que esas dos ideologías derrotadas tenían en común era la idea de que la humanidad como sujeto colectivo estaba dotada de la capacidad de limitar en cierto modo el desarrollo sociohistórico anónimo e impersonal, de orientarlo en la dirección conveniente. En el presente, esa idea en seguida es rechazada por «ideológica» y/o «totalitaria»: el proceso social se vuelve a concebir como dominado por un Destino anónimo que escapa al control social. El auge del capitalismo global se nos presenta como ese Destino, contra el que es imposible luchar: o nos adaptamos a él o nos quedamos fuera de la Historia y resultamos aplastados. Lo único que se puede hacer es intentar que el capitalismo global sea lo más humano posible, luchar por un «capitalismo global con rostro humano» (al cabo, tal es –o, más bien, *era*– el propósito de la Tercera vía). Habrá que romper la barrera del sonido, habrá que aceptar el riesgo de volver a abrazar las grandes decisiones colectivas.

Si de verdad queremos volver a conceptualizar la idea de revolución en el sentido benjaminiano de detener el «tren de la Historia» que avanza hacia la catástrofe, no basta con someter la idea de progreso histórico a un análisis crítico: también hay que centrarse en la limitación de la idea de tiempo «histórico» habitual: en cada momento hay múltiples posibilidades a la espera de realización; cuando se realiza una de ellas, las otras quedan canceladas. El caso supremo de un agente así del tiempo histórico es el Dios leibniziano, creador del mejor de los mundos posibles: antes de la creación, Él tenía presentes toda la panoplia de mundos posibles y su decisión consistió en elegir la mejor entre todas. Aquí la posibilidad precede a la elección: la elección es una elección entre posibilidades. Lo impensable dentro de este horizonte de

evolución histórica lineal es la idea de un acto / una elección que, retroactivamente, crea su propia posibilidad: la idea de que la aparición de algo radicalmente nuevo transforma de manera retroactiva el pasado; no, desde luego, el pasado real (no estamos en el terreno de la ciencia ficción), sino las posibilidades pasadas o, para decirlo de un modo más formal, el valor de las proposiciones modales sobre el pasado. Lo que Dupuy quiere decir es que, para enfrentarnos como es debido a la amenaza de un desastre (cósmico o medioambiental), necesitamos romper con esta noción «histórica» de temporalidad e introducir una nueva idea de tiempo, al que Dupuy llama «el tiempo de un proyecto», de un circuito cerrado entre pasado y futuro: el futuro es el producto causal de nuestros actos en el pasado, mientras que el modo en que actuamos está determinado por nuestra anticipación del futuro y nuestra reacción a esta anticipación. Así es, por tanto, como Dupuy propone enfrentarse a la catástrofe venidera: primero debemos concebirla como nuestro destino, como inevitable, y, a continuación, tras proyectarnos en ella y adoptar su punto de vista, debemos insertarla retroactivamente en el pasado (el pasado del futuro) de sus posibilidades contrafácticas («Si hubiéramos hecho esto y aquello, ¡la catástrofe que ahora padecemos no habría sucedido!») para realizarlas en el presente[612]. De ahí la fórmula paradójica de Dupuy: debemos aceptar que, en el plano de las posibilidades, nuestro futuro está perdido, que la catástrofe ocurrirá, que ése es nuestro destino, para, acto seguido, sobre el trasfondo de esta aceptación, movilizarnos, llevar a cabo el acto que cambiará el propio destino y, con ello, insertará una nueva posibilidad en el pasado. Para Badiou, el tiempo de la fidelidad a un acontecimiento es el *futur antérieur*: al adelantarnos al futuro, actuamos en el presente como sí el futuro que queremos propiciar ya estuviera aquí. La misma estrategia circular del *futur antérieur* es también la única realmente efectiva ante una calamidad (por ejemplo, un desastre ecológico): en lugar de decir «el futuro sigue abierto, aún tenemos tiempo para actuar e impedir que ocurra lo peor», debemos aceptar la catástrofe como inevitable y, a continuación, actuar para deshacer de forma retroactiva el destino que ya está «dictado por los astros».

¿Y no es un caso supremo de la inversión del destino positivo en destino negativo el paso del materialismo histórico clásico a la actitud de la «dialéctica de la Ilustración» de Adorno y Horkheimer? El marxismo tradicional nos obligaba a comprometernos y actuar para propiciar la necesidad (del comunismo); en cambio, Adorno y Horkheimer se proyectaban en el catastrófico resultado final, concebido como inamovible (la llegada de la «sociedad administrada» de la absoluta manipulación y el final de la subjetividad), para estimularnos a actuar en el presente contra él. E, irónicamente, ¿no cabe decir lo mismo de la propia derrota del comunismo en 1990? Desde la perspectiva actual, es fácil burlarse de los «pesimistas», de derechas o de izquierdas, de Solzhenitsyn a Castoriadis, que deploraban la ceguera y las componencias del Occidente democrático, su falta de fuerza y de coraje ético–políticos a la hora de tratar con la amenaza comunista, y de

quienes predecían que Occidente había perdido ya la Guerra Fría, que el bloque comunista ya había ganado, que la caída de Occidente estaba a punto de producirse, pero fue precisamente su actitud la que resultó más efectiva para propiciar la caída del comunismo. En palabras de Dupuy, la propia predicción «pesimista» en el plano de las posibilidades, de la evolución histórica lineal, los movilizó para actuar contra ella. Por tanto, debemos abandonar sin más el prejuicio de que el tiempo lineal de la evolución está «de nuestro lado», de que la Historia «obra a favor nuestro» como el famoso topo que cava bajo tierra y en el que se manifiesta la Astucia de la Razón[613]. Pero, entonces, ¿cómo vamos a contrarrestar la amenaza de la catástrofe ecológica? Llegados a este punto, debemos volver a los cuatro momentos de lo que Badiou llama la «Idea eterna» de la Justicia revolucionaria–igualitaria. Lo que se pide es lo siguiente:

1. Estricta *justicia igualitaria* (todo el mundo debería pagar el mismo precio en las hipotéticas renuncias, es decir, habría que imponer a escala mundial las mismas normas de consumo y emisión de dióxido de carbono per cápita, etc.; a las naciones desarrolladas no se les debería permitir envenenar el medio ambiente al ritmo actual, mientras culpan a los países en ascenso del Tercer Mundo, de Brasil a China, por arruinar nuestro planeta con su rápido desarrollo);
2. *terror* (castigo implacable de cuantos violen las medidas de protección impuestas, severas limitaciones de las «libertades» liberales, control tecnológico de posibles transgresores de la ley);
3. *voluntarismo* (el único modo de enfrentarse a la amenaza de la catástrofe ecológica es mediante decisiones colectivas a gran escala que vayan contra la «espontánea» lógica inmanente del desarrollo capitalista);
4. y, por último, aunque no por ello menos importante, todo esto ha de combinarse con la *confianza en el pueblo* (la apuesta de que una gran mayoría de personas apoya estas severas medidas, las ve como propias y está dispuesta a participar en su imposición). No habría que tener miedo de afirmar, como resultado de la combinación de terror y confianza en el pueblo, la reactivación de una de las figuras de los terrores igualitario–revolucionarios, el «delator» que denuncia a los corruptos a la autoridad competente. (En el caso del escándalo Enron, la revista *Time* tuvo el acierto de celebrar como verdaderos héroes públicos a quienes, desde dentro, dieron el soplo a las autoridades financieras[614].

Así, pues, ¿no ofrece el problema ecológico una oportunidad única para reinventar la «Idea eterna» del terror igualitario?

SLAVOJ ŽIŽEK (Ljubljana, Eslovenia, 1949). Filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador senior en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Michigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio* (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de*

los tiempos (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] La inversión obedece a la misma lógica que la acertada respuesta ilustrada de la izquierda a la tristemente célebre frase de Joseph Goebbels «Cuando oigo la palabra cultura, echo mano de la pistola»: «Cuando oigo pistolas, echo mano de la cultura». <<

[2] Véase su entrevista «Demokratie befordert Bullshit», *Cicero*, marzo de 2007, pp. 38–41. <<

[3] Del sermón «Jesús Entered», traducido al inglés en R. Schuermann, *Wandering Joy*, Great Barrington (MA), Lindisfarne Books, 2001, p. 7. <<

[4] Así, pues, ¿qué relación hay entre ese Salto a la Fe y la toma de postura ante asuntos políticos concretos? ¿Acaso no le queda a uno otro remedio que apoyar las posturas habituales de la izquierda liberal, con la salvedad de que «no son la Cosa Real», de que falta por dar el Gran Paso? Aquí está la clave: no, existen otras opciones. Aun cuando no parezca haber, dentro de la constelación existente, espacio para actos radicales de emancipación, el Salto a la Fe nos da la posibilidad de adoptar una actitud absolutamente clara e inquebrantable ante toda clase de alianzas estratégicas: permite romper el círculo vicioso del chantaje del liberalismo de izquierdas («si no nos votas, la derecha restringirá el aborto, aprobará leyes racistas…») y aprovechar una vieja idea de Marx, la de que los conservadores inteligentes a menudo ven más allá (y son más conscientes de los antagonismos del orden existente) que los progresistas liberales. <<

[5] Véase T. Dufresne, *Killing Freud: 20th Century Culture & the Death of Psychoanalysis*, Londres, Continuum, 2004. <<

[6] *Le Livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1997, ed. cast.: *El libro negro del comunismo*, [trad. C. Vidal *et al*., Madrid, Espasa–Calpe, 1998]. <<

[7] *Le Livre noir de la psychanalyse: vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris, Éditions Les Arènes, 2005. <<

[8] Cita extraída de E. Aeschimann, «Mao en chair», *Libération*, 10 de enero de 2007. <<

[9] F. Regnault, *Notre objet a. París*, Verdier, 2003, p. 17. <<

[10] Pese a todo, en el filme hay un detalle ingenioso, que constituye un perfecto ejemplo del «sujeto supuesto saber»: cuando los agentes del Mossad quieren enterarse del paradero de las personas que organizaron los asesinatos de Múnich (para matarlas), se ponen en contacto con un misterioso grupo francés, parecido a una familia extensa, que lleva una vida rústica en una enorme casa de campo, con gallinas y niños corriendo por el jardín, pero cuyos miembros masculinos parecen saberlo todo sobre el paradero de todos los terroristas y espías, sin que la película llegue nunca a aclarar de dónde procede ese saber. <<

[11] Epígrafe de «Living Room Dialogues on the Middle East», extraído de W. Brown, *Regulating Aversion*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006. <<

[12] *Von Trier on Von Trier*, Londres, Faber and Faber, 2003, p. 252. <<

[13] Como (casi) siempre, estoy en deuda con Eric Santner por la idea. <<

[14] Para clarificar estas distinciones en mayor medida, pongamos dos ejemplos político–ideológicos. Primero, soy un funcionario comunista que observa el ritual ideológico sin que en mi fuero interno me convenza, seguro de estar participando en un juego superficial que no concierne a mi Yo verdadero («la vida está en otra parte», como dijo Kundera); o, como en la novela de Eric Ambler, estoy casado con una mujer rica, y, para fastidiar a sus familiares y amigos, conservadores, empiezo a leer libros comunistas y a fingir, provocadoramente, que creo en sus ideas, pero, poco a poco, quedo atrapado en mi propio juego y acabo convirtiéndome en un auténtico comunista… <<

[15] I. Kant, «The Conflict of Faculties», en *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 182, [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, trad. de R. Rodríguez, Madrid, Alianza, 2003]. <<

[16] Hasta la solución ofrecida por la excepción más evidente, la ética budista de la solidaridad con todos los seres vivos, es, más bien, algo parecido a una indiferencia universalizada, consistente en aprender a no identificarse demasiado con nada (motivo por el que fácilmente puede convertirse en lo contrario de la compasión universal, en la justificación de una implacable actitud militar, como demuestra la historia del budismo zen). <<

[17] La lección de Benjamin no es atendida por Habermas, quien hace, precisamente, lo que *no* hay que hacer: establecer directamente el «lenguaje en general» ideal –los universales pragmáticos– como la norma del lenguaje existente en realidad. <<

[18] Véase Th. W. Adorno, *Mínima Moralia*, Fráncfort, Suhrkamp, 1997, pp. 38–41 [ed. cast.: *Minima Moralia*, trad. J. Chamorro, Madrid, Akal, 2004]. <<

[19] M. Baigent y R. Leigh, *Secret Germany*, Londres, Arrow Books, 2006, p. 14 [ed. cast.: *Secret Germany*, trad, de M. E. Cavándoli, Madrid, Martínez Roca, 2009]. ¿No es esta educada renuencia el reverso de la memorable escena de *El huevo de la serpiente*? (película floja en otros aspectos) de Ingmar Bergman, en la que un grupo de matones nazis se acerca al propietario judío de un club nocturno y le preguntan, con toda amabilidad: «Por favor, ¿le importaría quitar los cristales de los escaparates? Así, no se harán añicos». Tras acceder a la petición, le agarran brutalmente de la cabeza y la estampan contra la mesa, hasta convertirla en un amasijo sanguinolento. <<

[20] Véase R. Pippin, «The Ethical Status of Civility», en *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 223–238. <<

[21] La visión respetuosa con la corrección política pone en práctica una extraña inversión del odio racista a la Alteridad, al escenificar algo parecido a una irónica negación / superación hegeliana del odio y el rechazo abiertamente racistas del Otro, de la percepción del Otro como el Enemigo que amenaza nuestro modo de vida. Desde este punto de vista, la violencia del Otro contra nosotros, por deplorable y cruel que pueda resultar, es siempre una *reacción* contra el «pecado original» de *nuestro* (el del hombre blanco imperialista, colonialista, etc.) rechazo y opresión de la Alteridad. Nosotros, los hombres blancos, somos responsables y culpables, el Otro sólo reacciona como víctima; a nosotros hay que condenarnos, al Otro hay que comprenderlo; nuestro dominio es el de la moral (la condena moral), el de los otros es el de la sociología (la explicación social). Desde luego, resulta fácil discernir hasta qué punto, bajo la máscara de la autoculpabilidad y la autohumillación extremas, esta postura, resultante de un verdadero masoquismo ético, repite la fórmula del racismo; aunque entendida en sentido negativo, la proverbial «carga del hombre blanco» sigue presente: nosotros, los hombres blancos, somos los sujetos de la Historia, mientras que los otros, a fin de cuentas, reaccionan a nuestros (infames) actos. Dicho de otro modo, es como si el auténtico mensaje de esta autoculpabilización moralista viniera a decir: «Si ya no podemos ser el modelo de la democracia y la civilización para el resto del mundo, al menos podemos ser el modelo del Mal». <<

[22] Véase C. Lefort, *Essais sur la politique*, Paris, Seuil, 1986 [ed. cast.: *La incertidumbre democrática*, trad. de E. Molina, Barcelona, Anthropos]. <<

[23] Véase S. Žižek, *Looking Awry*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991. <<

[24] Véase M. Mauss, «Essai sur le don», en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1973 [ed. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979]. <<

[25] Véase C. Lévi–Strauss, «Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss», en Mauss, «Essai sur le don», cit. <<

[26] J. P. Dupuy, *Avions–nous oublié le mal? Penser la politique auprès le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002. <<

[27] Véase P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972. <<

[28] K. Marx, *Capital, Volume One*, Harmondsworth, Penguin, 1990, p. 167 [ed. cast.: *El capital*, trad. de V. Romano, Madrid, Akal, 2000]. <<

[29] Véase M. Sahlins, *Stone Age Economics*, Berlín y Nueva York, Walter De Gruyter, 1972 [ed. cast.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983]. <<

[30] A. C. Bradley, *Shakespearan Tragedy*, Londres, Macmillan, 1978, p. 150. <<

[31] En este sentido, es tentador afirmar que, de entre las grandes tragedias de Shakespeare, sólo *Macheth* y *Otelo* son auténticas tragedias: *Hamlet* es un melodrama semicómico, mientras que *El rey Lear* traspasa el umbral y es plenamente una comedia (comparable a *Tito Andrónico*, otra comedia soberbia). <<

[32] Extraído de W. Shakespeare, *Troilo y Crésida*, trad. Á. L. Pujante, Madrid, Espasa, 2002, pp. 70–71. [*N. del T.*]. <<

[33] *Ibid*, pp. 124–125. [*N. del T.*]. <<

[34] A. Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, p. 443. <<

[35] J. Lacan, *On Feminine Sexuality (The Seminar, Book XX)*, Nueva York, Norton, 1998, p. 3 [ed. cast.: *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20*, trad. de J. Sucre, D. Rabinovich y J. L. Delmont Mauri, Barcelona, Paidos, 1998]. <<

[36] A. Badiou, *op. cit.*, p. 533. <<

[37] *Ibid*, pp. 442–445. <<

[38] Véase F. Benslama, *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier, 2002, pp. 77–85. <<

[39] Uno de los excesos más ridículos de conjunción de fundamentalismo religioso y ciencia se encuentra en Israel, donde un grupo religioso convencido de la verdad de la profecía del Viejo Testamento según la cual el Mesías vendrá cuando nazca un ternero completamente rojo está empleando ingentes energías para producir, mediante manipulaciones genéticas, un ternero así. <<

[40] Podemos ver también lo equivocados que están quienes reprochan a Lacan haber fetichizado lo Simbólico convirtiéndolo en un Orden casi trascendental: Lacan ya tenía claro en 1938, cuando escribió sus *Complexes familiaux*, que el propio nacimiento del psicoanálisis está vinculado con la crisis y desintegración de lo que entonces llamó «imagen paterna», o, como dijo décadas más tarde, que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto cartesiano de la ciencia moderna. A quienes malinterpretan que este diagnóstico entraña una apelación a los felices tiempos en que la autoridad paterna no tenía oposición alguna y resultaba plenamente funcional –o, como mínimo, una admiración nostálgica por aquella época–, debemos recordar que, para Lacan, la crisis de la autoridad paterna que hizo nacer al psicoanálisis (v. g., que es la máxima condición histórica de su surgimiento) es, *stricto sensu*, sintomática: la única excepción que nos permite formular la ley universal subyacente. <<

[41] Debo esta idea a Alenka Zupanžiž (Liubliana). <<

[42] Debo esta idea a Glyn Daly (Universidad de Northampton). <<

[43] J. Bardach y K. Gleeson, *Man is Wolf to Man*, Londres, Scribner, 2003. <<

[44] Éste es, además, el motivo por el que no basta con señalar que, si las necesidades sexuales de los sacerdotes no hallan una salida adecuada, explotan de manera patológica: permitir que los sacerdotes se casasen no resolvería nada; no haría que desarrollaran su trabajo sin acosar a los jovencitos, ya que la pedofilia es el resultado de la institución católica del sacerdocio, su «transgresión inherente», su obsceno suplemento secreto. <<

[45] El caso contemporáneo de Turquía es decisivo para la correcta comprensión de la globalización capitalista: el proponente político de la globalización es el partido islamista «moderado» del primer ministro Erdogan. <<

[46] B. O'Reilly, *Culture Warrior*, Nueva York, Broadway Books, 2006, pp. 175–176. <<

[47] Cita extraída de A. de Baecque, *Andréi Tarkovski*, Cahiers du Cinéma, 1989, p. 110. <<

[48] Dicho de otro modo, ¿y si Tarkovski hiciera lo mismo que Nemanja (Emir) Kusturica, aunque en un plano diferente? A los ojos de Occidente, igual que Kusturica encarna al balcánico perfecto, atrapado en un verdadero círculo de violencia apasionada, Tarkovski es la genuina encarnación de la ingenua espiritualidad rusa. <<

[49] J. Gray, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003, p. 18. <<

[50] *Ibid*, pp. 165–166. <<

[51] La inversión es el correlato de lo que caracteriza la dialéctica hegeliana de la necesidad y la contingencia. A primera vista, parece que su unidad abarcadora es necesidad, v. g., que la propia necesidad se pone y sirve de mediadora a la contingencia como el campo externo en el que se expresa–actualiza a sí misma: la contingencia misma es necesaria, como resultado de la autoexteriorización y automediación de la necesidad conceptual. Sin embargo, es crucial suplementar esta unidad con la contraria, con la contingencia como la unidad que abarca a ella misma y a la necesidad; la propia elevación de una necesidad a principio estructurador del campo contingente de la multiplicidad es un acto contingente, casi podríamos decir que resultado de una lucha contingente («abierta») por la hegemonía. Este cambio corresponde al que lleva de S a $, de la Sustancia al Sujeto. El punto de partida es el de una multitud contingente; por medio de su automediación («autoorganización espontánea»), la contingencia engendra–pone su necesidad inmanente, del mismo modo que la Esencia es el resultado de la automediación del Ser. Cuando surge la Esencia, «pone sus propias presuposiciones» de manera retroactiva, v. g., supera sus presuposiciones convirtiéndolas en momentos subordinados de su autorreproducción (transustanciación del Ser en Apariencia); poner que, sin embargo, es retroactivo. <<

[52] Véase M. Bond, «The Pursuit of Happiness», *New Scientist, 4* de octubre de 2003. <<

[53] «Foreword by the Dalai Lama», en M. Epstein, *Thoughts Without a Thinker*, Nueva York, Basic Books, 1996, p. XIII. <<

[54] La «búsqueda de la felicidad» es un elemento tan esencial del «sueño (ideológico) americano», que se tiende a olvidar el origen contingente de esta frase: «Consideramos evidentes estas verdades: todos los hombres nacen iguales, el Creador los dota de ciertos Derechos inalienables, entre los que se cuentan la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad». ¿Cuál es el origen de esta extraña «búsqueda de la felicidad», que aparece en el famoso pasaje inicial de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos? La expresión procede de John Locke, quien afirmó que todos los hombres tienen derecho natural a la vida, la libertad y la propiedad, término sustituido por la «búsqueda de la felicidad» en las negociaciones a las que se sometió el borrador de la Declaración, *para negara los esclavos negros el derecho a la propiedad*. <<

[55] T. Metzinger, *Being No One. The Self–Model Theory of Suhjetivity*, Cambridge (MA), MIT Press, 2004, p. 620. <<

[56] *Ibid*. <<

[57] *Ibid*., p. 621 <<

[58] S. Harris, *The End of Faith*, Nueva York, Norton, 2005, p. 199 [ed. cast.: *El fin de la fe*, trad, de L. F. Diaz, Madrid, Paradigma, 2007]. <<

[59] *Ibid*., p. 192–193. <<

[60] *Ibid*., p. 197. <<

[61] Un ejemplo más vulgar: si un adolescente dijera en clase «Me masturbo con frecuencia», sus compañeros, asombrados, le dirían: «Todos lo hacemos y lo sabemos, así que, ¿por qué lo dice en público?». <<

[62] A esta serie hay que añadir *Éxodo*, de Leon Uris, como ejercicio de «realismo sionista». <<

[63] Recurrió ya a una inversión similar en *Acoso*, novela en la que una mujer acosa sexualmente a un hombre. <<

[64] M. Crichton, *Prey*, Nueva York, Avon Books, 2003 (las páginas indicadas entre corchetes se refieren a esta edición) [ed. cast.: *Presa*, trad. C. Milla, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004]. <<

[65] Si se hace una interpretación marxista vulgar, surge la tentación de ver en el temor del grupo de nanopartículas que se organiza al margen del control de sus creadores un desplazamiento del miedo de que la clase obrera (u otros grupos oprimidos) cobre conciencia de clase. <<

[66] J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 198 [ed. cast.: *El seminario*, libro 11, trad. J. L. Delmont–Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987]. <<

[67] No es de extrañar que el primer punto culminante de la novela se produzca cuando un grupo de científicos destruye el enjambre tras entrar en una cueva oculta en el desierto, la sede del Mal, donde el enjambre se regenera. Asimismo, en *Devoradores de cadáveres*, un grupo de guerreros vikingos penetra en la cueva de una tribu de caníbales neandertales para matar a la matriarca. <<

[68] De hecho, no resulta tan sorprendente cuando se recuerda la fascinación estalinista por la producción cinematográfica al estilo hollywoodiense, por la organización de la fábrica de sueños. Boris Shumyatsky, máximo dirigente de la producción cinematográfica soviética en los años treinta, fue a Hollywood y quedó tan impresionado, que concibió el proyecto de crear un Hollywood soviético en el mar de Crimea; por desgracia, a finales de la década se descubrió que era un agente del imperialismo, lo cual echó al traste la ejecución de tan noble proyecto; la única ejecución fue la del propio Shumyatsky. <<

[69] Resulta irónico sobremanera que la excepción la constituya el actor que interpretaba a Gerd Wiesler, el agente de la Stasi encargado de colocar los micrófonos y escuchar cuanto hace la pareja: descubrió que su mujer le había espiado en los tiempos de la RDA. <<

[70] R. Boyes, «Final Forgiveness for Spy Who Betrayed his Wife to the Stasi», *The Times*, 6 de enero de 2007. En la detención de Vera en la RDA ocurrió algo misterioso que hoy resulta fácil de explicar: «Cuando nos tomaban las huellas dactilares, nos hacían sentarnos en un trozo de tela, que, luego, metían en un bote cerrado herméticamente, a fin de capturar nuestro olor. ¿Me puede decir por qué?». Ahora lo sabemos: para seguir el rastro de los disidentes que trataban de escapar, la Stasi empleaba perros a los que daban la tela para que la olieran y se guiaran por el olfato. <<

[71] A la interpretación que hace Hegel de *Antígona* se le suele reprochar que pase por alto el carácter potencialmente incestuoso del apego de Antígona por su hermano como la razón oculta por la que ella lo eleva a la categoría de excepción (recuérdense las escandalosas líneas –tan embarazosas, que ciertos comentaristas, con Goethe a la cabeza, las desdeñan como una interpolación tardía– en las que dice que sólo haría lo que hace –arriesgar la vida para que se celebre el funeral– por su hermano, no por sus padres ni sus hijos). Aunque esa sospecha estaría fuera de lugar si se tratara de una familia normal, Hegel debería haber tenido presente que nos encontramos ante la familia del mismísimo Edipo, la cuna del incesto por antonomasia. Sin embargo, lo que debería volvernos suspicaces ante dicha crítica es que Lacan pase por alto ese mismo aspecto en su pormenorizada interpretación de *Antígona*: aunque insiste en el carácter crucial de la «excepción fraterna» de Antígona, nunca se aventura en especulaciones sobre su naturaleza incestuosa. Así, pues, ¿qué ocurre en realidad? Lévi–Strauss habla de la existencia de una tribu cuyos miembros creen que todos los sueños tienen un significado sexual, excepto aquéllos cuyo contenido sexual es explícito. Lo mismo exactamente cabe decir de Antígona: para un auténtico freudiano, ese apego tan fuerte de la hermana por el hermano sería una señal de deseo incestuoso, salvo, claro está, si se trata de Antígona, cuya familia *ya* está marcada por el incesto. <<

[72] T. Holland, *Persian Fire*, Londres, Little Brown, 2005 [ed. cast.: *Fuego persa*, trad. D. Hernández, Barcelona, Planeta, 2007]. <<

[73] F. Del Lucchese y J. Smith, «We Need a Popular Discipline: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative», entrevista con Alain Badiou, Los Angeles, 2 de julio de 2007 (inédita). <<

[74] S. Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1973, pp. 261262 [ed. cast.: *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, trad. L. López–Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006]. <<

[75] Similar procedimiento se despliega en la dimensión metafórica del lenguaje cotidiano. Supongamos que soy un editor que quiere hacer una crítica negativa de un manuscrito que me han enviado: en lugar de decir sin miramientos «hay que reescribir el texto para eliminar, por lo menos, sus partes más estúpidas», señalo irónicamente que «habrá que fumigar un poco el texto». ¿No introduce esta sustitución metafórica una referencia mucho más ominosa a gérmenes e insectos, al acto de exterminar, etcétera? <<

[76] E. Burke, *Letters on the Proposals for Peace with the Regicide Directory of France, Letter I* (1796), en *The Works and Correspondence of the Right Honorable Edmund Burke*, nueva edición (Londres, 1852), vol. V, p. 256. <<

[77] Cita extraída de P. B. Shelley, *No despertéis a la serpiente. Antología poética bilingüe*, trad. J. Abeleira y A. Valero, Madrid, Hyperión, 1991, p. 79. [*N. del T.*]. <<

[78] W. Shakespeare, *op. cit*, p. 170. [*N. del T.*]. <<

[79] W. Shakespeare, *op. cit*, p. 117. [*N. del T.*]. <<

[80] W. Shakespeare, *op. cit*, p. 172. [*N. del T.*]. <<

[81] En 1937–1938, mientras esperaba la ejecución en la prisión de Lubyanka de Moscú, Nikolái Bujarin escribió muchísimo y dejó completos cuatro manuscritos de peso (un ensayo sobre la filosofía marxista, otro sobre el socialismo y la cultura, una novela y un poemario) que, milagrosamente, sobrevivieron y ahora están –al menos, los tres primeros– disponibles en inglés. La clave de esta obra extraordinaria es la constelación en la que fue escrita y su destinatario: Bujarin sabía que pronto lo ejecutarían y que los libros nunca serían publicados, así que daba los manuscritos a los guardias de la prisión para que se los enviaran a Stalin, quien los conservó. Aunque escritos como libros dirigidos al público general, anónimo, su verdadero destinatario era sólo una persona, el propio Stalin, a quien Bujarin, en este último gesto de desesperación, trataba de fascinar con su brillantez intelectual. <<

[82] El impulso para esta interpretación de Kafka procede de la conferencia pronunciada por Avital Ronell en Sass–Fee el 10 de agosto de 2006. <<

[83] J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992, pp. 182–310 [ed. cast.: *El seminario, libro 7*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidos, 2000]. <<

[84] ¿Qué ocurre con figuras como la del «odradek», un objeto parcial, similar al «innombrable» de Beckett, a quien también se define como «la vergüenza de su padre»? En una observación entre paréntesis, deslizada por Kafka en la carta a su padre, Kafka se identifica con el Joseph K de *El proceso*: «Frente a ti, yo había perdido la confianza en mí mismo, adquiriendo en su lugar un inmenso sentimiento de culpabilidad. (Recordando esa inmensidad escribí yo una vez acertadamente sobre una determinada persona: "Tiene miedo de que la vergüenza le sobreviva")». Sin embargo, en «Odradek», la vergüenza es la del padre y es el propio *odradek* lo que lo sobrevive a éste, como su vergüenza objetivada. <<

[85] Disponible en internet en [http://books.eserver.org/fiction/innocence/brokensword.htm] <<

[86] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 404 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. M. Jiménez, Valencia, Pre–Textos, 2006, p. 769]. <<

[87] P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Fráncfort, Surkhamp, 2006, p. 260 [ed. cast.: *Ira y tiempo*, trad. E. Serrano y M. Á. Vega, Madrid, Siruela, 2010]. <<

[88] G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, Harmondsworth, Penguin, 1986, pp. 44–45 [ed. cast.: *El hombre que era Jueves*, trad. A. Bleiberg, Madrid, Alianza, 2010]. <<

[89] La misma idea ya fue formulada por Heinrich Heine en su *Historia de la religión y la filosofía en Alemania* de 1834, aunque como una circunstancia admirable y positiva: «Daos cuenta, orgullosos hombres de acción, de que no sois sino los verdugos inconscientes de los intelectuales, los cuales han calculado –a menudo en la más humilde reclusión– todas vuestras acciones meticulosamente» (cita procedente de D. Hind, *The Threat to Reason*, Londres, Verso, 2005, pp. 50–51). <<

[90] T. Eagleton, *Holy Terror*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 50–51 [ed. cast.: *Terror santo*, trad. R. Garcia, Barcelona, Debate, 2008]. <<

[91] J. A. Miller, *Le Neveu de Lacan*, París, Verdier, 2003, pp. 146–147. <<

[92] W. Brown, *Politics out of History*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2001, pp. 22–23. <<

[93] *Ibid*., p. 28 <<

[94] *Ibid*., p. 122 <<

[95] *Ibid*., p. 128 <<

[96] *Ibid*., p. 122–123 <<

[97] *Ibid*., p. 128 <<

[98] *Ibid*., p. 137 <<

[99] Curiosamente, a Nietzsche lo suelen descontextualizar / deshistorizar los mismos autores que se desviven por contextualizar / historizar a Lacan y a otros para demostrar su sesgo metafísico y represivo: en la interpretación que de Nietzsche hace Deleuze, paradigmática a este respecto, desaparece por entero esta dimensión. (Sin embargo, es habitual que esos mismos autores analicen en detalle el antisemitismo de Wagner –el gran oponente de Nietzsche– situándolo en su marco histórico…). <<

[100] Desde luego, este paralelismo tiene sus límites: el más evidente es que el apoyo de Foucault a la revolución iraní se consideró una actitud idiosincrática, absolutamente individual, ajena al consenso democrático–liberal hegemónico, mientras que el apoyo de Heidegger al nazismo formaba parte de la corriente dominante entre los intelectuales conservadores–radicales. <<

[101] J. Afary y K. B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 3–4. <<

[102] Cita extraída de *ibid*., p. 263. <<

[103] G. Deleuze, *Negotiations*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 171. <<

[104] Cita extraída de J. Afary y K. B. Anderson, *op. cit.*, p. 265. <<

[105] Sin embargo, ¿no es este momento mágico de unidad entusiasta de un grupo un caso ejemplar de lo que Lacan llama identificación imaginaria? En este aspecto, a propósito de este caso, se observa como en ningún otro el giro experimentado por las enseñanzas lacanianas: así como el Lacan de los años cincuenta hubiera desdeñado, sin duda, esta unidad entusiasta como el desconocimiento imaginario de la sobredeterminación simbólica, el Lacan de los últimos años de su vida habría visto en él la erupción de lo Real. <<

[106] Cita extraída de J. Afary y K. B. Anderson, *op. cit.*, p. 256. <<

[107] *Ibid*., p. 253. <<

[108] *Ibid*., p. 264. <<

[109] *Ibid*., p. 265. <<

[110] *Ibid*., p. 260. <<

[111] F. Benslama, *La Psychanalyse a l'épreuve de l'lslam*, París, Aubier, 2002, p. 320. <<

[112] *Ibid.* <<

[113] E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Lehen und Denken*, Berlin, Propylaen, 1992, p. 296 [ed. cast.: *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998]. Digamos, de paso, que la misma línea de defensa del compromiso nazi de Heidegger fue ya propuesta por Jean Baufret en una carta publicada en 1963 (véase E. Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005, p. 502 [ed. cast.: *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía*, trad. Ó. Moro, Madrid, Akal, 2009]. <<

[114] M. Wrathall, *How To Read Heidegger*, Londres, Granta, 2005, p. 87. <<

[115] *Ibid*., p. 86. <<

[116] Füller, *Kuhn vs. Popper*, Cambridge, Icon Books, 2006, p. 191. <<

[117] M. De Beistegui, *The New Heidegger*, Londres, Continuum, 2005, p. 7. <<

[118] *Ibid*., p. 175–176. <<

[119] H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 328 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Madrid, Alianza, 2009]. <<

[120] H. Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1990, p. 205 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, trad. P. Bravo, Madrid, Alianza, 2009]. <<

[121] R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 165. <<

[122] *Ibid*., p. 22. <<

[123] De Beistegui, *op. cit*., p. 182. <<

[124] *Ibid.* <<

[125] Wrathall, *How to Read Heidegger*, p. 82. <<

[126] *Ibid*., p. 79–80. <<

[127] *Ibid*., p. 81–82. <<

[128] M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2000, p. 27 ed. cast.: *Introducción a la Metafísica*, trad. Á. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1992]. <<

[129] E. Faye, *op. cit*., p. 358. <<

[130] *Ibid*., p. 333. <<

[131] *Ibid*., p. 247. <<

[132] *Ibid*., p. 217. <<

[133] *Ibid*., p. 382. <<

[134] *Ibid*., p. 367. <<

[135] J. F. Kervégan, «La vie éthique perdue dans ses extrêmes…», en O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Livre de Poche, 2005, p. 283. <<

[136] *Ibid*., p. 291. <<

[137] Desde luego, el problema radica aquí en si la dinámica del mercado realmente proporciona lo que promete. ¿No crea una desestabilización permanente del cuerpo social, sobre todo al hacer más grandes las distinciones de clase y crear una «masa» privada de unas condiciones básicas de vida? En esto, la solución de Hegel fue muy pragmática: optó por adoptar medidas paliativas secundarias, como la expansión colonial y, sobre todo, el papel mediador de los estamentos [*Stande*]. Doscientos años después, el dilema de Hegel sigue siendo el nuestro.

La indicación más clara de este límite histórico de Hegel es el doble uso que hace de la palabra *Sitien* (costumbres, orden ético social), que aplica tanto a la unidad orgánica inmediata que hay que dejar atrás (el antiguo ideal griego), como a la unidad orgánica superior que ha de actualizarse en el Estado Moderno. <<

[138] E. Faye, *op. cit*., p. 376. <<

[139] *Ibid*., p. 221. <<

[140] *Ibid*., p. 247. <<

[141] *Ibid*., p. 240. <<

[142] *Ibid*., p. 238. <<

[143] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, parágrafo 279. <<

[144] *Ibid.* <<

[145] *Ibid*., parágrafo 280. <<

[146] *Ibid.* <<

[147] ¿Acaso los marxistas que se mofaban de Hegel no pagan el precio de su negligencia con este líder que, de nuevo, no sólo encarnaba la totalidad racional, sino que lo hacía por completo, como una figura del Saber total, no meramente a la manera trivial de quien pone el punto sobre la «i»? Dicho de otro modo, un líder estalinista no es un monarca, lo cual le convierte en algo mucho peor… <<

[148] G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, parágrafo 280, adición. <<

[149] E. Faye, *op. cit*., p. 457. <<

[150] M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, cit., p. 102. <<

[151] E. Faye, *op. cit*., p. 467. <<

[152] *Ibid*., p. 467. <<

[153] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Fráncfort, Klostermann, 1985, p. 193. <<

[154] Disponible en internet en [http://www.slate.com/id/2107100] <<

[155] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 45, *Grundprobleme der Philosophie*, Fráncfort, Klostermann, 1984, p. 41 [ed. cast.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Á. Xolocotzi, Granada, Comares, 2008]. <<

[156] La auténtica fidelidad es la fidelidad al vacío mismo, al propio acto de la pérdida, del abandono / borrado del objeto. Para empezar, cabe preguntarse por qué los muertos han de ser objeto de apego. A esta fidelidad se la llama pulsión de muerte. A la hora de tratar con los muertos, tal vez haya que afirmar –contra el trabajo del duelo y contra el apego melancólico a los muertos, que regresan como fantasmas– el lema cristiano: «Dejad que los muertos entierren a los muertos». Es evidente que el primer reproche que cabe dirigir a dicho lema es el siguiente: ¿y qué debemos hacer cuando resulta que son los muertos, justamente, quienes se niegan a seguir muertos y siguen viviendo en nuestro interior, hechizándonos con su presencia espectral? En este punto, es tentador afirmar que la dimensión más radical de la freudiana pulsión de muerte brinda la clave para interpretar la frase «Dejad que los muertos entierren a los muertos»: lo que la pulsión de muerte trata de obliterar no es la vida biológica, sino la vida después de la muerte; su propósito es acabar por segunda vez con el objeto perdido, no en el sentido de hacer el duelo (es decir, aceptando la pérdida merced a la simbolización), sino en otro más radical, el de obliterar la propia textura simbólica, la letra en la que sobrevive el espíritu del difunto. <<

[157] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1995, p. 16 [ed. cast.: *Ortodoxia*, trad. A. Reyes, Barcelona, Altafulla, 2005]. <<

[158] ¿Y qué decir de la insistencia de Heidegger en las raíces étnicas? Aunque siempre subrayó su germanismo, así como el papel único del alemán, tuvo, en cierto sentido, que traicionar sus raíces: todo su pensamiento está marcado por la tensión entre los griegos y los alemanes. Hay que remitir las raíces alemanas a los orígenes griegos: no cabe unirlas, sin más, en una historia lineal del desarrollo de la metafísica occidental. Las raíces alemanas tienen su propio contenido, irreductible a los orígenes griegos (véase, por ejemplo, en *Unterwegs für Sprache*, su análisis del *Geist* –«espíritu»– como «una llama que se enciende por sí misma», idea que prepara el terreno para el concepto, propio del idealismo alemán, de la subjetividad que se pone a sí misma; según Heidegger, este concepto del espíritu no se da entre los griegos); además, y pese a todo, el griego es una lengua *extranjera* que hay que descifrar. <<

[159] Comunicación personal del profesor Wolfgang Schirmacher, Nueva York/Saas–Fee. <<

[160] Véase J. Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991 [ed. cast.: *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre–Textos, 1989]. <<

[161] Véase B. W. Davis, *Heidegger and the Will*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2007. <<

[162] Véase S. Žižek, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso, 1999, cap. 1. <<

[163] Para evitar la impresión de que pasamos por alto el modo en que el concepto de Voluntad no sólo apoya la ofensiva tecnológica destinada a controlar y dominar, sino también el espíritu militarista de lucha y sacrificio, permítasenos recordar que la *Gelassenheit* no nos protege de los compromisos militares y tecnológicos más devastadores; en este sentido, la historia del budismo zen resulta sumamente elocuente. <<

[164] B. W. Davis, *op. cit*. p. 303. <<

[165] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 5, *Holzwege*, Fráncfort, Klostermann, 1977, p. 355 [ed. cast.: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2008]. <<

[166] H. Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego, Harcourt Brace, 1978, p. 194 [ed. cast.: *La vida del espíritu*, trad. F. Birulés y C. Corral, Barcelona, Paidós, 2002]. <<

[167] B. W. Davis, *op. cit*., p. 282. <<

[168] *Ibid*., p. 297–298 <<

[169] *Ibid*., p. 297. <<

[170] *Ibid*., p. 299. <<

[171] *Ibid*., p. 289. <<

[172] *Ibid*., p. 294. <<

[173] *Ibid*., p. 294. <<

[174] Wrathall, *op. cit*., p. 87. <<

[175] Véase Gregory Fried, *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2000. <<

[176] Por cierto, el propio comienzo del fragmento, en griego, con el verbo al final (al modo griego), recuerda, curiosamente, lo que todo amante de la cultura popular del presente conoce como «el estilo de Yoda», así llamado por el heracliteano gnomo de la saga de *La guerra de las galaxias*, quien pronuncia profundas sentencias colocando el verbo al final; por tanto, habría que traducir el principio *pólemos panton men pater esti)* al modo de Yoda: «Padre y rey del universo el conflicto es…». <<

[177] M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, cit., p. 47. <<

[178] J. Stalin, «Dialectical and Historical Materialism», septiembre de 1938, disponible en internet en [http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm] [ed. cast.: *Obras de J. Stalin*, trad. Instituto Marx–Engels–Lenin de Moscú, Madrid, Vosa, 1984]. <<

[179] M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, cit., pp. 115–128. <<

[180] Por supuesto, Heidegger sigue una estrategia habitual y se apresura a añadir que la primera víctima de esta violencia es el propio Creador, el cual quedará eliminado con la llegada del nuevo Orden, cuyos cimientos ha puesto Él mismo; esta eliminación adopta diferentes formas, desde la destrucción física –de Moisés y Julio César en adelante, sabemos que el fundador ha de morir asesinado– a la recaída en la locura, como en el caso de Hölderlin. <<

[181] Véase A. Badiou, *Logique des mondes*, París, Éditions du Seuil, 2006, «Introduction». <<

[182] Por supuesto, la trampa radica en la ambigüedad de la expresión «el pueblo»: ¿el pueblo en el que hay que confiar es el pueblo compuesto por individuos «empíricos» o estamos hablando de *el* Pueblo, en cuyo nombre uno puede transformar el terror del pueblo contra sus enemigos en el terror contra los propios individuos que componen el pueblo? <<

[183] Desde luego, sus elementos ya resultaban discernibles en los primeros revolucionarios «milenaristas» (de los husitas griegos a Thomas Münzer) y en la Commonwealth de Cromwell. <<

[184] Para una visión histórica ecuánime del terror, véase D. Andress, *The Terror. Civil War in the French Revolution*, Londres, Little, Brown, 2005. <<

[185] Véase «De quoi Mai est–il coupable?», *Libération*, 3 de mayo de 2007. <<

[186] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, Londres, Verso, 2007, p. 115. <<

[187] *Ibid*., p. 117. <<

[188] R. Scurr, *Fatal Purity*, Londres, Chatto and Windus, 2006. <<

[189] A. Fraser, «Head of the Revolution», *The Times, Books*, 22 de abril de 2006, p. 9. <<

[190] A. Badiou, *Logique des mondes*, cit., p. 98. <<

[191] L. A. L. Saint–Just, *Œuvres choisies*, París, Gallimard, 1968, p. 330. <<

[192] Y tenía razón: actualmente, sabemos que, durante los últimos días de su libertad, el rey Luis XVI conspiraba con fuerzas extranjeras para empezar una guerra de dimensiones descomunales entre Francia y las potencias europeas, en la que el rey, fingiendo ser un patriota, estaría al frente del ejército francés y, a continuación, negociaría una paz honorable para Francia, con lo que lograría recuperar toda su autoridad; en resumen, el «gentil» Luis XVI estaba dispuesto a sumir a Europa en una guerra con tal de salvar su trono… <<

[193] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, cit., p. 94. <<

[194] Vease W. Benjamin, «Critique of Violence», en *Selected Writings, Volume 1, 1913–1926*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 [ed. cast.: *Para una critica de la violencia*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Leviatan, 1995]. <<

[195] F. Engels, «Introduction» (1891) a K. Marx, *The Civil War in Trance*, en *Marx / Engels / Lenin On Historical Materialism*, Nueva York, International Publishers, 1974, p. 242. <<

[196] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, cit., p. 59. <<

[197] *Ibid*., p. 130. <<

[198] *Ibid*., p. 43. <<

[199] *Ibid*., p. 47. <<

[200] Véase A. Badiou, *The Century*, Cambridge, Polity, 2007. <<

[201] Véase el detallado análisis de C. Lefort, «The Revolutionary Terror», en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1988, pp. 50–88. <<

[202] Cita extraída de *ibid*., p. 63. <<

[203] Cita extraída de *ibid*., p. 65. <<

[204] Cita extraída de *ibid*., p. 64. <<

[205] Mao Tse–Tung, *On Practice and Contradiction*, Londres, Verso, 2007, p. 109. <<

[206] *Ibid*., p. 87. <<

[207] Cita extraída de B. Daizen Victoria, *Zen War Stories*, Londres, Routledge, 2003, p. 132. <<

[208] *Ibid*., pp. 106–107. <<

[209] En latín: «Quaeratur via qua nec sepultis mixtus et vivis tamen exemptus erres» (Séneca, *Oedipus*, 949–951). <<

[210] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, cit., p. 103. <<

[211] M. Washington, en [http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.h
<<

[212] *Ibid.*, <<

[213] Véase H. D. Thoreau, *Civil Desobedience and Other Essays*, Nueva York, Dover, 1993 [ed. cast.: *Desobediencia civil y otros escritos*, trad. M. E. Díaz, Madrid, Alianza, 2005]. <<

[214] W. Brown, *States of Injury*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1995, p. 14. <<

[215] ¿Y qué hay del más bien ridículo intento de Robespierre de imponer una nueva religión cívica en honor a un Ser Supremo? El propio Robespierre formuló sucintamente su principal razón para oponerse al ateísmo: «El ateísmo es aristocrático» (M. Robespierre, *Œuvres Complètes*, París, Ernest Leroux 19101967, vol. 10, p. 195). El ateísmo era para él la ideología de los aristócratas cínico–hedonistas que habían perdido por completo la conciencia de su misión histórica. <<

[216] Entre éstos, algunos marxistas occidentales atribuyeron el estalinismo al «modo asiático de producción» y consideraban que el primero era una nueva forma de «despotismo oriental»; lo irónico era que los rusos tradicionales pensaban exactamente lo contrario: «Figurarse que Lenin y Stalin fueron déspotas "orientales" ha sido una fantasía occidental. Los grandes tiranos rusos del XVIII y el XIX eran occidentalizantes» (L. Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londres, Atlantic Books, 2006, p. 270). <<

[217] E. Levinas, *Les Imprévus de l'histoire*, París, Fata Morgana, 1994, p. 172 [ed. cast.: *Los imprevistos de la historia*, trad. T. Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006]. <<

[218] M. Heidegger, *Schelling's Treatise on Human Freedom*, Athens (OH), Ohio University Press, 1985, p. 146. <<

[219] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 288 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez, Valencia, Pre–Textos, 2006, p. 576]. <<

[220] F. W. J. Schelling *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* [1946], M. Schroeter (ed.), Múnich, Biederstein, 1979, p. 105 [ed. cast.: *Las edades del mundo: textos de 1811 a 1815*, trad. J. Navarro, Madrid, Akal, 2002]. <<

[221] G. M. Derluguian, *Bourdieu's Secret Admirer in the Caucasus*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005. <<

[222] L. Boltanski y E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Londres, Verso, 2005, p. IX [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. A. Riesco, M. Pérez y R. Sánchez, Madrid, Akal, 2002]. <<

[223] *Ibid*., p. XVII. <<

[224] Mao Tse–Tung, *op. cit*, p. 87. <<

[225] *Ibid*., p. 92. <<

[226] *Ibid*., pp. 117–118. <<

[227] A. Badiou, «Prefazione all'edizione italiana», en *Metapolitica*, Nápoles, Cronopio, 2002, p. 14. <<

[228] ¿Y no suponen las últimas declaraciones de Toni Negri y Michael Hardt algo así como una confirmación inesperada de esta idea de Badiou? Conforme a una paradójica necesidad, su propio (centrarse en el) anticapitalismo los lleva a reconocer la fuerza revolucionaria del capitalismo, de manera que, como han expresado hace poco, ya no hace falta luchar contra el capitalismo, pues el capitalismo ya está creando por sí mismo un potencial comunista: el «devenir comunista del capitalismo», para decirlo al modo de Deleuze… <<

[229] Mao Tse–Tung, *op. cit*, p. 87. <<

[230] *Ibid*., p. 183. <<

[231] *Ibid*., p. 182. <<

[232] *Ibid*., p. 176. <<

[233] J. Chang y J. Halliday, *Mao: The Unknown History*, Nueva York, Knopf, 2005 [ed. cast.: *Mao, la historia desconocida,* trad. A. Diéguez y V. Gordo, Madrid, Taurus, 2006], Desde luego, la obra es claramente tendenciosa y ha sido objeto de duras críticas; véase, en particular, A. Nathan, «Jade and Plastic», *London Review of Books*, 17 de noviembre de 2005. <<

[234] Heidegger también se equivoca cuando, en la carta a Marcuse, compara el Holocausto con la deportación de alemanes de la Europa del Este que se produjo en 1946–1947. Marcuse tenía razón al responder que la diferencia entre el destino de los judíos y de los alemanes de la Europa del Este era, en ese momento, la delgada línea que separaba la barbarie de la civilización. <<

[235] Mao Tse–Tung, *op. cit*., p. 181. <<

[236] *Ibid*., pp. 179–180. <<

[237] S. Beckett, *Trilogy*, Londres, Calder, 2003, p. 418 [ed. cast.: *El innombrable*, trad. R. Santos, Madrid, Alianza, 2001]. <<

[238] Por tanto, no es de extrañar que, cuando describe el «método democrático de resolver las contradicciones del pueblo», Mao se vea obligado a evocar su propia versión de, precisamente, la «negación de la negación», por medio de la fórmula «unidad–crítica–unidad»: «Empezar por el deseo de unidad, resolver las contradicciones mediante la crítica o la lucha y llegar a una nueva unidad sobre una nueva base. Según nuestra experiencia, tal es el método correcto de resolver las contradicciones del pueblo». <<

[239] Mao Tse–Tung, *op. cit*., pp. 172–173. <<

[240] A mitad de la película, hay un breve amago en esa dirección; sin embargo, no pasa de ser eso. <<

[241] J. Spence, *Mao*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1999, pp. XII–XIV. <<

[242] A. Badiou, *Logiques des mondes*, pp. 62–70. <<

[243] *Ibid*., pp. 543–544. <<

[244] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hamburgo, Franz Heiner, 1959, p. 436 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls, Madrid, Alianza, 1997]. <<

[245] F. Jameson, *The Seeds of Time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, p. 89 [ed. cast.: *Las semillas del tiempo*, trad. A. Gómez, Madrid, Trotta, 2000]. <<

[246] *Ibid*., p. 90. <<

[247] ¿Fue el abandono del Che Guevara de todo cargo oficial en 1965 –e incluso su renuncia a la ciudadanía cubana– para dedicarse a la revolución mundial –el gesto suicida de cortar los lazos con el universo de las instituciones– un *acto* de verdad? ¿No fue una huida de la imposible tarea de construcción positiva del socialismo, de la fidelidad a las *consecuencias* de la revolución, es decir, una admisión implícita de fracaso? <<

[248] B. Massumi, «Navigating Movements», en M. Zournazi (ed.), *Hope*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 224. <<

[249] Véase el reportaje «Renewed Faith», *Time*, 8 de mayo de 2006, pp. 34–35. <<

[250] I. Kant, «What is Enlightenment?», en I. Kramnick (ed.), *The Portable Enlightenment Reader*, Nueva York, Penguin, 1995, p. 5 [ed. cast.: *¿Qué es la ilustración?*, trad. R. Rodríguez, Madrid, Alianza, 2004]. <<

[251] Véase «Even What's Secret is a Secret in China», *The Japan Times*, 16 de junio de 2007, p. 17. <<

[252] E. Weizman, «Israeli Military Using Post–Structuralism as "Operational Theory"», disponible en internet en [http://www.frieze.com]. Véase también *Hollow Land*, Londres, Verso, 2007, cap. 7. <<

[253] G. G. Chang, «China in Revolt», *Commentary*, diciembre de 2006, disponible en internet en [http://www.commentarymagazine.com/printarticle.cfm?article=com.–commentarymagazine.content.Article::10798] <<

[254] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, cit., p. 129. <<

[255] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 263 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 2004]. <<

[256] S. Beckett, *No how On*, Londres, Clader, 1992, p. 101 [ed. cast.: *Rumbo a peor*, trad. M. Martínez–Lage, Barcelona, Lumen, 2001]. <<

[257] *Véase supra*, capítulo 4. <<

[258] Cita extraida de O. Figes, *Natasha's Dance*, Londres, Allen Lane, 2001, p. 447 [ed. cast.: *El baile de Natacha*, trad. E. Hojman, Barcelona, Edhasa, 2006]. <<

[259] *Ibid*, p. 464. <<

[260] *Ibid*., pp. 480–481. <<

[261] *Ibid*., p. 482. <<

[262] I. MacDonald, *The New Shostakovich*, Londres, Pimlico, 2006, p. 299. <<

[263] J. G. Blight y P. Brenner, *Sad and Luminous Days: Cuba's Secret Struggles with the Superpowers after the Cuban Missile Crisis*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2002. <<

[264] Cita extraída de *ibid*., p. 23. <<

[265] Las cartas se encuentran en internet: [http://www.cubanet.org/ref/dis/10110201.htm]. <<

[266] La premisa de la que parte Castro, la de que «El poder destructivo de este armamento [el nuclear] es tan grande, la velocidad de su acción es tan grande, que el agresor contaría con una ventaja inicial considerable», es muy problemática: cabe pensar –y así lo presupone la lógica de la Destrucción Mutua Asegurada– que el ataque nuclear por sorpresa de una de las superpotencias nucleares no destruiría todas las armas nucleares del oponente y que éste habría preservado un número suficiente para devolver el golpe. Sin embargo, hay un camino que permite interpretar la petición de Castro como un caso de razonamiento estratégico «racional»: ¿no podría partir de un cálculo cínico y despiadado, basado en la perspectiva de que el ejército estadounidense invadiera Cuba con fuerzas convencionales y que, a continuación, los Estados Unidos y la Unión Soviética se destruyeran entre sí (y, tal vez, Europa) con armas nucleares, con lo que la ocupación de Cuba carecería de sentido y la isla (como la mayor parte del Tercer Mundo) sobreviviría y vencería? <<

[267] S. Kotkin, «A Conspiracy So Immense», *The New Republic Online*, 13 de febrero de 2006. <<

[268] S. Montefiore, Stalin. *The Court of the Red Tsar*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 2003, p. 168 [ed. cast.: *La corte del zar rojo*, trad. T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2004]. <<

[269] Véase el maravilloso libro de A. Yurchak, *Everything Was Forever, Until it Was No More*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006. p. 52. <<

[270] Cita extraída de V. Sebestyen, *Twelve Days*, Nueva York, Pantheon, 2006. <<

[271] Hasta hace poco, en el discurso oficial chino sobrevivían trazas de un espacio así de saturado semánticamente; en filosofía, a veces se combina cómicamente con otros rasgos que atestiguan el carácter ordenado y organizado de la investigación filosófica. Un amigo que visitó el Instituto de Filosofía de una de esas anónimas (para nosotros, los europeos) ciudades chinas de entre dos y cuatro millones de habitantes me dijo que se había quedado asombrado al descubrir en la entrada un enorme cartel en el que se informaba de los logros del último plan quinquenal de investigación filosófica y se detallaban los problemas ontológicos, epistemológicos, estéticos, etc., dilucidados. En una conversación con un miembro del instituto, le preguntó si la mesa que tenía delante existía independientemente de su mente; el investigador se excusó: «Lo siento, aún no puedo darle la respuesta definitiva: según nuestro plan quinquenal, ¡habrá que esperar a 2008 para abordar este problema!». <<

[272] Tal cosa –digámoslo de paso– no es cierta: a principios de los años treinta, como parte de la actividad cultural y propagandística del Partido Comunista alemán, *La decisión* se representó en numerosas ocasiones ante masas de trabajadores, con una nutrida orquesta y un enorme coro tocando y cantando la música compuesta por Hanns Eisler. Lo que sí es cierto es que la obra provocó una respuesta muy crítica en la prensa oficial del partido: aunque tuvieron mucho cuidado para no asustar a Brecht –un autor muy popular y prestigioso que apoyaba desde hacía poco a los comunistas–, expresaron su incomodidad ante la «línea política errónea» de la obra. Y, además, la obra, en efecto, no volvió a subir a escena durante más de medio siglo: aparte de unas cuantas representaciones organizadas por el Berliner Ensemble a principios de los años cincuenta, su primera interpretación en público (gracias, de nuevo, al Berliner Ensemble) se produjo a finales de los años noventa. El propio Brecht y sus albaceas literarios (su mujer, Helene Weigel, y su hija Barbara) rechazaron todas las peticiones de representarla. <<

[273] D. Caute, *The Dancer Defects*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 295. <<

[274] Cabe argumentar que Brecht sólo pretende sumarse al mecanismo exigido por un asesinato políticamente justificado y que la estrategia dialéctica subyacente consiste en hacer que los espectadores piensen por su cuenta, en llevarlos a rechazar la tesis explícita de la obra y en que se solidaricen plenamente con la víctima; sin embargo, si se lleva esta interpretación hasta sus últimas consecuencias, desemboca en la conclusión absurda de que, durante décadas, Brecht fingió ser un estalinista para crear en su público un sentimiento de repulsa ante el estalinismo… <<

[275] Por eso, la mejor respuesta psicoanalítica a esta máxima moral consiste en imaginar lo que sería para un *masoquista* prometernos que obraría de acuerdo con ella en su relación con nosotros. <<

[276] Publicado por vez primera en ruso en *Pravda* el 21 de diciembre de 1994. Bajo esta nota, Stalin añadió con un bolígrafo azul: «¡Ay! ¿Qué es lo que vemos? ¿Qué es lo que vemos?». La traducción está extraída de D. Rayfield, *Stalin and His Hangmen*, Londres, Penguin, 2004, p. 22 [ed. cast.: *Stalin y los verdugos*, trad. A. Diéguez, Madrid, Taurus, 2003]. <<

[277] Lo mismo cabe decir de un hedonista ateo radical como el Marqués de Sade: algunos intérpretes perspicaces de su obra (como Pierre Klossowski) señalaron hace mucho que la compulsión de gozar que mueve al libertino sadiano entraña una referencia oculta a una divinidad oculta, a lo que Lacan llamó «Ser Supremo del Mal», un dios tenebroso que exige que se lo alimente con el sufrimiento de los inocentes. <<

[278] Véase la soberbia «Introducción» de Lars T. Lih en *Stalin's Letters to Molotov*, New Haven (CT), Yale University Press, 1995, pp. 60–64. <<

[279] *Ibid*., p. 48. <<

[280] *Ibid.* <<

[281] Disponible en internet en [http://www.marxists.org/archive/lenin/works/1913/]. <<

[282] L. Trotski, *Diary in Exile 1935*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976, pp. 145–146. <<

[283] Disponible en internet en [http://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1924/01/30.htm]. <<

[284] Véase J. Brent y V. P. Naumov, *Stalin's Last Crime*, Nueva York, HarperCollins, 2003. <<

[285] I. Buchanan, *Deleuzism*, Durham (NC), Duke University Press, 2000, p. 5. <<

[286] La referencia es a G. Leggett, *The Cheka: Lenin's Political Police*, Oxford, Oxford University Press, 1981. <<

[287] L. Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londres, Atlantic Books, 2006, pp. 315–316. <<

[288] Como se sabe, tras la muerte de Stalin, se encontró en su biblioteca *Terrorismo y comunismo*, de Trotski, lleno de notas en las que Stalin mostraba su aprobación. <<

[289] Véase I. Halfin, «The Bolsheviks' Gallows Laughter», *Journal of Political Ideologies* 11, núm. 3 (octubre de 2006), pp. 247–268. <<

[290] *Ibid*, p. 247. <<

[291] J. A. Getty y O, V. Naumov, *The Road to Terror. Stalin and the Self–Destruction of the Bolsheviks, 1932–39*, New Hacen y Londres, Yale University Press, 1999, p. 370 [ed. cast.: *La lógica del terror*, trad. S. Jordán, Barcelona, Crítica, 2001]. <<

[292] *Ibid*., p. 384. <<

[293] F. Kafka, *The Trial*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985, p. 48 [ed. cast.: *El proceso*, en *Obras completas*, vol. I, trad. M. Saenz, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1999, p. 499]. <<

[294] J. A. Getty y O. V. Naumov, *op. cit*., p. 322. <<

[295] T. W. Adorno y W. Benjamin, *The Complete Correspondence, 1928–1940*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, p. 252. <<

[296] S. Johnson, «The Eight Wonder», *The Gramophone*, julio de 2006, p. 28. <<

[297] Cita extraída de I. MacDonald, *op. cit*., p. 1. <<

[298] En el extremo opuesto, la carencia de esa distancia explica el trágico destino de Evald Ilyenkov, probablemente el filósofo marxista soviético de más talento: se tomó en serio el marxismo, como un profundo compromiso personal, y el precio que pagó fue que, en 1979, desesperado, se suicidó. Por cierto, Ilyenkov era también un apasionado wagneriano, para quien «*El anillo de los nibelungos* es *El capital* de Marx convertido en música». <<

[299] I. MacDonald, *op. cit.*, p. 300. Nótese la extraña categoría de «disidencia no verbal», es decir, disidencia sostenida por medio del tono anímico de la música, que cabe negar verbalmente, de manera que la misma obra que, de manera oficial, celebra el socialismo –caso de la *Quinta* y la *Séptima* sinfonías de Shostakóvich–, ¡en realidad manifiesta el rechazo de un disidente! <<

[300] *Ibid*, p. 304. <<

[301] R. Woodley, texto de acompañamiento a la grabación de Martha Argerich y Gidon Kremer (Deutsche Grammophon 431, 803–2). <<

[302] En esto, Shostakóvich es más tradicional que Prokófiev; el caso ejemplar de «explosión de la Cosa» de toda su obra es, sin duda, el segundo movimiento de la *Décima sinfonía*, un *scherzo* breve pero de una violencia tremenda, con acordes lacerantes, del que se suele decir que es un «retrato de Stalin» (aunque uno no puede dejar de preguntarse si no podría tratarse simplemente de una explosión de vitalidad excesiva). Es interesante señalar que el movimiento, el de menor duración de toda la obra (poco más de cuatro minutos, frente a los veintitrés del primero y los doce del tercero y el cuarto), constituye, sin embargo, su centro de energía; su desquiciado motivo reverbera en otros movimientos, su excesiva energía se desborda a los demás, como si fuera aquí, en este segundo movimiento, en el que estamos expuestos al peligro de quedar «quemados por el sol»… <<

[303] I. MacDonald, «Prokofiev, Prisoner of the State», disponible en internet en [http://www.siue.edu/~aho/musov/proko/prokofiev2.html]. <<

[304] M. Tanner, «A Dissenting View», *The Gramophone*, julio de 2006, p. 23. <<

[305] Véase R. Maltby, «“Brief Romantic Interlude”: Dick and Jane Go to 3 1/2 Seconds of the Classic Hollywood Cinema», en D. Bordwell y N. Carroll (eds.), *Post–Theory*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1996, pp. 434–459. <<

[306] *Ibid*, p. 443. <<

[307] *Ibid*, p. 441. <<

[308] Vease *ibid*, p. 445. <<

[309] O. Figes, *op. cit*., pp. 492–493. <<

[310] *Ibid*, p. 57. <<

[311] Véase K. Marx, «Class Struggles in France», *Collected Works*, vol. 10, Londres, Lawrence and Wishart, 1978, p. 95. <<

[312] Véase B. Feuchtner, *Dmitri Schostakowitsch*, Kassel, Stuttgart y Weimar, Barenreiter / Metzler, 2002, pp. 125–126 [ed. cast.: *Shostakóvich: el arte amordazado por la autoridad*, trad. I. García, Madrid, Turner, 2004]. <<

[313] P. Levi, *If This Is a Man* y *The Truce*, Londres, Abacus, 1987, pp. 133–134 [ed. cast.: *Si esto es un hombre*, trad. P. Gómez, Barcelona, Muchnik Editores, pp. 76 y 77]. <<

[314] Disponible en internet en [http://www.siue.edu/~aho/musov/basner/basner.html]. <<

[315] Véase B. Groys, «Totalitarizm karnavala», *Bakhtinskii zbornik*, vol. III, Moscú, Labirinth, 1997. <<

[316] R. Overy, *The Dictators*, Londres, Penguin, 2004, pp. 100–101 [ed. cast.: *Dictadores*, Barcelona, Tusquets, 2006]. <<

[317] J. A. Getty y O. V. Naumov, *op. cit*., p. 14. <<

[318] *Ibid* <<

[319] A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1995, p. 522. <<

[320] El otro aspecto asombrosamente irónico es que, cuando se rechazó la primera versión de la película por no representar la vida campesina soviética con el espíritu francamente optimista del realismo socialista, el estudio llamó a Isaac Babel para que reescribiera el guión. <<

[321] Véase S. Eisenstein, *Ivan the Terrible*, Londres, Faber and Faber, 1989, pp. 225–264. <<

[322] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 288 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez, Valencia, Pre–Textos, 2006]. <<

[323] A menudo se ha señalado la fluidez e intercambiabilidad de la identidad sexual en *Iván*: Fiódor Basmanov sustituye a la envenenada Anastasia como pareja de Iván; Vladímir es afeminado y su madre, Euphrosina, casi parece un hombre; la corte polaca presenta un aspecto ridículamente afeminado, etc. El afeminamiento culmina en la escena en la corte de Inglaterra de la Tercera Parte (dirigida por Mijaíl Romm), en la que un actor interpreta el papel de Elisabeth. <<

[324] S. Eisenstein, *op. cit*., pp. 240–241. <<

[325] *Ibid*, p. 237. <<

[326] Disponible en internet en [http://www.revolutionarydemocracy.org/rdv3n2/ivant.htm]. <<

[327] S. Eisenstein, *op. cit.*, pp. 249–253. <<

[328] Véase Choe Sang–Hun, «Born and Raised in a North Korean Gulag», *International Herald Tribüne*, 9 de julio de 2007, disponible en internet en[http://www.nytimes.com/2007/07/09/world/asia/09iht–korea.4.6569853.html?_r=1]. <<

[329] ¿No encontramos lo contrario de la negativa a pensar el nazismo como proyecto político en el escándalo teórico de Adorno (y, en general, de la Escuela de Fráncfort) por antonomasia, a saber: la total ausencia de un análisis del estalinismo en su obra (por no hablar de la de Habermas y otros)? <<

[330] E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin, Propylaen, 1992, p. 277 [ed. cast.: *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998]. <<

[331] Por cierto, Karl Kautsky, el principal teórico de la Segunda Internacional, veía ya a principios de los años veinte, cuando se oponía a la dictadura bolchevique, que los fascistas eran «imitaciones» de terroristas, «adversarios fraternos» de los bolcheviques, y afirmaba que el bolchevismo había sido la escuela de las técnicas represivas del fascismo: «El fascismo no es más que el correlato del bolchevismo; Mussolini no es más que un remedo de Lenin» (cita procedente de M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*, Londres, Verso, 1979, p. 290). <<

[332] A los autores anticomunistas que, como Nolte, insisten en el paralelismo entre el nazismo y el comunismo les gusta señalar que el nazismo también se consideraba (y se proclamaba) un tipo de socialismo («nacionalsocialismo»), en el que la nación era el sustituto de la clase. Sin embargo, a este respecto cabe poner de relieve todas las diferencias existentes entre el socialismo y el comunismo: no es difícil imaginar un «nacionalsocialismo», pero (al margen de monstruos históricos como la Rumania de Ceaucescu o los jemeres rojos en Kampuchea) nunca hubo un «nacionalcomunismo». <<

[333] Cita extraída de B. Lang, *Heidegger's Silence*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1996, p. 21. <<

[334] J.–A. Miller. *Le Neveu de Lacan*, París, Verdier, 2003, pp. 146–147. <<

[335] Muchos comentaristas proeuropeos establecieron una contraposición entre la disposición de los nuevos miembros de la Unión Europea a soportar sacrificios económicos y la conducta egoísta e intransigente del Reino Unido, Francia, Alemania y otros antiguos miembros; sin embargo, no hay que pasar por alto la hipocresía de Eslovenia y otros países del Este, que se comportaron como si fueran los últimos miembros de un club selecto que, tras acogerlos a ellos, debiera impedir la entrada de cualquier otra nación. Acusaban a Francia de racismo, pero ellos mismos se oponían a la entrada de Turquía… <<

[336] Por supuesto, la tragedia radica en que, al menos hasta ahora, el Linkspartei *es*, de hecho, tan sólo un partido dedicado a protestar, sin un programa de cambio global viable. <<

[337] La limitación de la postpolítica tiene su mejor ejemplo no sólo en el éxito del populismo de derechas, sino en las elecciones celebradas en 2005 en el Reino Unido: a pesar de que la impopularidad de Tony Blair no dejaba de ir en aumento (una y otra vez aparecía en las encuestas como la figura más impopular del país), no hubo manera de que este descontento encontrara una vía de expresión política efectiva; esa frustración sólo puede fomentar peligrosas explosiones extraparlamentarias. <<

[338] Véase N. Cook, *Beethoven: Symphony No. 9*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. <<

[339] Algunos críticos han llegado a comparar los «absurdos gruñidos» de los fagotes y el bombo que acompañan el inicio de la *marcia turca* con pedos; véase N. Cook, *op. cit.*, p. 103. La historia de la búsqueda de ecos de obscenidades en las obras musicales es larga e interesante. Véase lo que, en 1881, escribió Eduard Hanslick sobre el *Concierto para violín* de Chaikovski: «El *finale* nos transporta al regocijo brutal y horrible de una fiesta rusa. Vemos rostros vulgares y salvajes, oímos maldiciones obscenas y olemos el vodka […]. El *Concierto para violín* de Chaikovksi nos confronta con una espantosa idea: que quizá haya música cuyo hedor se pueda oír» (cita extraída de *Classic fm*, octubre de 2005, p. 68). Obviamente, la respuesta analítica espontánea ante esto es que Hanslick se ve confrontado con *sus propias* fantasías espantosas reprimidas… <<

[340] Palabras atribuidas a Gottfried Frank; cita procedente de N. Cook, *op. cit*., p. 93. Desde luego, dichas palabras no son una crítica a Beethoven; al contrario, en el carácter fallido del cuarto movimiento cabría discernir, al modo de Adorno, la integridad artística de Beethoven: el verdadero índice del carácter fallido del propio proyecto ilustrado de fraternidad universal. <<

[341] N. Cook, *op. cit*., p. 93. <<

[342] Maynard Solomon, cita extraída de N. Cook, *op. cit*., p. 93. <<

[343] Véase C. Tugal, «NATO's Islamists», *New Left Review*, II, 44 (marzo–abril 2007). <<

[344] Cualquiera mínimamente familiarizado con el pensamiento de Heidegger reconocerá sin problemas en este párrafo una paráfrasis irónica del conocido pasaje de M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, New Haven (CT), Yale University Press, 2000, p. 27 [ed. cast.: *Introducción a la Metafísica*, trad. A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1992]. <<

[345] En marzo de 2005, el Pentágono hizo público el sumario de un documento secreto en el que se esbozan los planes estadounidenses para lograr un dominio militar mundial. En él, se apela a un enfoque más «proactivo» de la guerra, que vaya más allá de las acciones «preventivas» y defensivas, consideradas poco eficaces. Se centra en cuatro tareas cruciales: establecer asociaciones con Estados en decadencia para hacer frente a la amenaza del terrorismo interno; defender la patria, lo cual incluye lanzar golpes ofensivos contra los grupos terroristas que planeen atacarla; influir en las decisiones de países que deban hacer frente a encrucijadas estratégicas, como China y Rusia; e impedir que los Estados hostiles y los grupos terroristas adquieran armas de destrucción masiva. ¿Aceptará esto Europa, satisfecha con el papel de Grecia anémica bajo el dominio del poderoso Imperio romano? <<

[346] Véase E. Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005. <<

[347] Tal distinción es análoga a la planteada por Michael Walzer entre moral «tenue» y «densa» (véase M. Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, 1994). Pone como ejemplo la gran manifestación por las calles de Praga en 1989, que provocó el derrumbamiento del régimen comunista: en casi todos los carteles se leía tan sólo «Verdad», «Justicia» o «Libertad», lemas generales con los que incluso los dirigentes comunistas tenían que comulgar; la trampa estaba, clara está, en la red subyacente de exigencias (libertad de prensa, elecciones con pluralidad de partidos…) «densas» (específicas, determinadas), que indicaba lo que la gente *pretendía* con esos eslóganes generales. En suma, no sólo se luchaba por la libertad y la justicia, sino por el significado de dichas palabras. <<

[348] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 88. <<

[349] *Ibid*., p. 90. <<

[350] *Ibid*., pp. 98–99. <<

[351] A muchos simpatizantes del régimen de Hugo Chávez les gusta oponer su extravagante y, a veces, ridículo estilo caudillista con el vasto movimiento popular que predicaba la autoorganización de los pobres y desposeídos y que, sorprendentemente, le hizo recuperar el poder después de que fuera derrocado por un golpe de Estado apoyado por los Estados Unidos; el error de esta forma de argumentar radica en pensar que lo segundo es posible sin lo primero: el movimiento popular *necesita* la figura de un líder carismático con el que identificarse. La limitación de Chávez está en otra parte, precisamente en aquello mismo que le permite desempeñar su papel: el dinero procedente del petróleo. Parece que el petróleo siempre sea una bendición a medias, cuando no una maldición sin más. Las reservas le permiten seguir comportándose como un populista sin «pagar por ello», sin crear nada realmente nuevo en el plano socioeconómico. El dinero hace posible la política incoherente (las populistas medidas anticapitalistas que mantienen básicamente incólume el edificio del capitalismo); en lugar de actuar, se pospone la acción, el cambio radical. (A pesar de su retórica antiestadounidense, Chávez se cuida mucho de cumplir puntualmente los contratos venezolanos con los Estados Unidos; de hecho, es un «Fidel con petróleo»). <<

[352] Es fácil imaginar una situación desencadenada por la tensión entre un bloque de poder democrático institucionalizado y un bloque populista opositor en la que optaríamos, sin duda, por el primero; por ejemplo, una situación en la que un régimen liberal–democrático se viera amenazado por un movimiento racista–populista a gran escala. <<

[353] En *La edad de la inocencia*, de Edith Wharton, la joven esposa de Newland es el fetiche de éste: sólo puede continuar su aventura con la condesa Olenska en la medida en que suponga que su mujer *no* lo sabe; en cuanto Newland se entera de que su mujer está al tanto de todo, es incapaz de seguir a la condesa, aunque su mujer haya muerto y no haya obstáculos para casarse con ella. <<

[354] Véase, en particular, C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [ed. cast.: *La paradoja democrática*, trad. B. Eguibar y T. Fernández, Barcelona, Gedisa, 2003]. <<

[355] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 166. <<

[356] El mejor ejemplo de lo que falla en la primera forma de universalidad es el de la historia, ambientada en la Primera Guerra Mundial, del soldado inglés de clase obrera que regresa del frente y se enfurece al ver a un joven de clase alta que lleva una vida muelle, exquisitamente «británica» (el ritual del té, etc.), en absoluto perturbada por la guerra. Cuando explota y le pregunta: «¿Cómo puedes quedarte sentado, sin más, y vivir a cuerpo de rey, mientras nos estamos sacrificando para defender nuestro modo de vida?», el otro le contesta: «Pero ¡si yo *soy* el modo de vida que defendéis en las trincheras!». <<

[357] E. Laclau, *On Populist Reason*, cit., p. 183. <<

[358] O. Marchart, «Acting and the Act: On Slavoj Žižek's Political Ontology», en P. Bowman y R. Stamp (eds.), *Truth of Žižek*, Londres, Continuum, 2007, p. 174. <<

[359] C. Lévi–Strauss, «Do Dual Organizations Exist?», en *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books, 1963, pp. 131–163; los dibujos están en las pp. 133–134. <<

[360] G. Deleuze, *Difference and Repetition*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 186 [ed. cast.: *Diferencia y repetición*, Gijón, Júcar, 1987]. <<

[361] Véase el capítulo 1 de J. Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1979, p. 198 [ed. cast.: *El seminario, libro 11*, trad. J. L. Delmont–Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987]. <<

[362] La misma inversión está aconteciendo en el presente, cuando la oposición de las feministas de izquierdas–liberales y los populistas conservadores también se concibe como la oposición entre las feministas y multiculturalistas de clase media y alta y los gañanes de clase baja. <<

[363] ¿Cabe decir, entonces, que la política es el Todo, una serie de totalizaciones, de imposiciones de Significantes–Amo que totalizan determinado campo por medio de excepciones? Pero ¿qué hay del No–Todo como política? La frase «Todo es política» es engañosa; la verdadera fórmula es «No hay nada que no sea política»; por eso Stalin fue quien totalizó la política y tuvo que pagar el precio de afirmar que la excepción (la tecnología, el lenguaje, etc.) era apolítica, neutral desde el punto de vista de las clases. Dicho de otro modo, ¿no es la política la pseudocausa impasible, el teatro de sombras en el que, sin embargo, todo se decide? <<

[364] K. Marx, «Preface», *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscú, Progress Publishers, 1977, pp. 7–8 [ed. cast.: *Contribución a la critica de la economía política*, trad. J. L. Monereo, Granada, Comares, 2004]. <<

[365] E. Laclau, «Why Constructing a People Is The Main Task of Radical Politics», *Critical Enquiry* 32 (verano 2006), pp. 657, 680. Además, Laclau sólo desarrolla la hegemonía como lo particular elevado a la representación / encarnación de la Cosa imposible; queda por explicar cómo el elemento particular que representa el Todo sólo pude hacer tal cosa negando la cualidad unificadora del Todo. Baste aquí con dos ejemplos trillados: para Marx, la única forma de ser «monárquico en general» es ser republicano; para Hegel, el hombre (que se crea a sí mismo) en general es un rey (que es lo que es por naturaleza). Esta tensión *precede* a la tensión amigo / enemigo, tal como se refleja en la lucha por la hegemonía. <<

[366] De ahí que, por ejemplo, cuando alguien se dedica a posponer la revelación del contenido al que se refiere, dando muestras repetidas de que está a punto de hacerlo y, luego, echándose atrás, podemos acusarlo de jugar a un juego de índole sexual, aun cuando el contenido cuya revelación se pospone indefinidamente sea banal y asexual. <<

[367] Véase A. Funder, *Stasiland*, Londres, Granta Books, 2003, pp. 177–182. <<

[368] K. Marx, *Capital, Volume One*, Harmondsworth, Penguin, 1990, p. 163 [ed. cast.: *El capital*, trad. de V. Romano, Madrid, Akal, 2000]. <<

[369] K. Marx y E Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth, Penguin, 1985, p. 82 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, trad. Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, Madrid, Akal, 2004]. <<

[370] Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007. <<

[371] *Ibid*, p. 30. <<

[372] *Ibid*, p. 115. <<

[373] *Ibid*, pp. 116–119. <<

[374] *Ibid*, p. 122. <<

[375] *Ibid*, p. 126. <<

[376] *Ibid*, p. 154. <<

[377] Desde un punto de vista lógico, el estalinismo confundió la negación externa e interna: el que la mayoría de la población no compartiera la voluntad revolucionaria de crear una sociedad nueva, de que fuera simplemente indiferente, se interpretó como una voluntad negativa; dicho de otro modo, la no voluntad se convirtió en la voluntad del «no», la negación activa del orden soviético. <<

[378] Desde luego, no toda resistencia a un proceso de producción de una verdad es un signo de falsedad: Mao tenía razón cuando dijo que es bueno –un signo de que nuestra posición es la correcta– ser atacado por el enemigo. El problema planteado por la resistencia a la imposición estalinista de la «Verdad» radicaba en que procedía del pueblo, la propia fuente de legitimidad del régimen. <<

[379] Y. Stavrakakis, *op. cit*., p. 143. <<

[380] *Ibid*, p. 141. <<

[381] *Ibid*, p. 142. <<

[382] *Ibid*, p. 130. <<

[383] *Ibid*, p. 144. <<

[384] *Ibid*, p. 133. <<

[385] *Ibid.* <<

[386] A. Badiou, «Fifteen Theses on Contemporary Art», disponible en internet en [http://www.lacan.com/frameXXIII7.htm]. <<

[387] Y. Stavrakakis, *op. cit*., p. 143. <<

[388] *Ibid*, p. 142. <<

[389] Del mismo modo, cuando afirmo que Stavrakakis no tiene en cuenta la utopía capitalista, él, furioso, replica que ha examinado con todo detalle la utopía consumista capitalista, como si no quedara claro, por el contexto, que me refiero a la naturaleza utópica del funcionamiento del mercado, discernible en los paladines del capitalismo. <<

[390] *Ibid*, p. 135. <<

[391] J. L. Borges, *Other inquisitions: 1937–52*, Nueva York, Washington Square Press, 1966, p. 113 [ed. cast.: *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza, 1997]. <<

[392] G. Deleuze, *op. cit*., p. 183. <<

[393] *Ibid*, p. 81. <<

[394] J. Williams, *Gilles Deleuze's «Difference and Repetition»: A Critical Introduction and Guide*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2003, p. 26. <<

[395] T. S. Eliot, «Tradition and the Individual Talent», publicado originalmente en *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, 1922 [ed. cast.: *El bosque sagrado*, trad. J. L. Palomares, Madrid, Cuadernos de Sangre, 2004]. <<

[396] P. Hallward, *Out of this World*, *Londres*, Verso, 2005, p. 135. <<

[397] *Ibid*, p. 139. <<

[398] *Ibid*, p. 54. <<

[399] J. Williams, *op. cit*, p. 109. <<

[400] J. P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunami*, París, Éditions du Seuil, 2005, p. 19. <<

[401] En el caso Stavrakakis, mi excesiva afirmación de la positividad se contrasta con la excesiva afirmación de la negatividad discursiva por parte de Laclau, y, como era de esperar, el resultado es que mi pensamiento experimenta una involución y el de Laclau un progreso: en su última obra, ha llenado ya esa laguna, así que ahora sólo yo soy «el malo de la película». <<

[402] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 8. <<

[403] *Ibid*., p. 8. <<

[404] *Ibid*., pp. 9–10. <<

[405] Para cualquiera mínimamente familiarizado con Hegel, la ecuación implícita que hace Stavrakakis entre positividad e infinitud (inmortalidad), por un lado, y negatividad y finitud (mortalidad), por otro, es verdaderamente asombrosa: si hay algo que aprender de Hegel por encima de cualquier otra cosa, es que la negatividad (la negación de todo ser finito positivo / determinado) es el único poder infinito que existe. <<

[406] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 12. <<

[407] G. Deleuze, *op. cit*., p. 105. <<

[408] J. Williams, *op. cit*, p. 27. <<

[409] G. Deleuze, *op. cit*., pp. 104–105. <<

[410] H. Bergson, *Œuvres*, París, PUF, 1991, p. 1110–1111. <<

[411] *Ibid.* <<

[412] *Ibid*., p. 1340. <<

[413] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 16. <<

[414] *Ibid*., p. 18. <<

[415] *Ibid*., p. 222. <<

[416] *Ibid*., p. 269. <<

[417] Y, por cierto, dado que, como es evidente para Lacan, el populismo también puede ser reaccionario, ¿cómo establecer un límite? El problema de distinguir entre Acontecimientos verdaderos y falsos, atribuido a Badiou, vuelve a aparecer aquí. <<

[418] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 282. <<

[419] *Ibid*., p. 275. <<

[420] S. Žižek, *Révolution at the Gates*, Londres, Verso, 2004, p. 329. <<

[421] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 278. <<

[422] *Ibid*., p. 279. <<

[423] *Ibid.* <<

[424] *Ibid*., pp. 280–282. <<

[425] Véase J. A. Miller, «Le nom–du–père, s’en passer, s’en servir», disponible en internet en [http://www.lacan.com]. <<

[426] Recuerde el lector que Lacan recurre a estos términos en su *Seminario XI* para examinar los dos sentidos del término «meta»: «Para diferenciarlos, he elegido una lengua en la que son particularmente expresivos, el inglés. *Aim*: si se encarga a alguien una misión, *aim* se refiere a lo que ha de traernos, se refiere al camino que tiene que recorrer. *The aim* es el trayecto. La meta tiene también otra forma, *the goal*. *Goal*, en el tiro al arco, no es tampoco el blanco, no es el pájaro que derribamos, es, más bien, haber marcado un punto y, con ello, haber alcanzado una meta» (J. Lacan, *Seminario XI, libro 11*, trad. J. L. Delmont–Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 186). [*N. del T.*]. <<

[427] Véase *ibid*. <<

[428] Para un examen más detallado de cómo se relaciona con el capitalismo la distinción entre deseo y pulsión, véase el capítulo 1 de mi *Parallax View*, Cambridge (MA), MIT Press, 2006. <<

[429] R. Boothby, *Freud as Philosopher*, Nueva York, Routledge, 2001, pp. 275–276. <<

[430] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 281. <<

[431] Como Lévi–Strauss, Foucault fue víctima de una fantasía similar cuando, en sus últimas obras, creó una imagen de la antigua ética griega en la que ésta quedaba por encima de la matriz cristiana de la Caída, el pecado y la confesión. <<

[432] Y. Stavrakakis, *op. cit*, p. 281. <<

[433] *Ibid*., p. 281. <<

[434] *Ibid*., p. 282. <<

[435] *Ibid*., p. 279. <<

[436] *Ibid.* <<

[437] Sería interesante volver a leer desde esta perspectiva *Milestones*, de Sayid Qutb, manifiesto del fundamentalismo islamista. Qutb estudió en los Estados Unidos a principios de los años cincuenta: el libro revela su inmenso resentimiento ante la libertad sexual y la actividad pública de las mujeres con la que se encontró allí. <<

[438] Para una crítica de este concepto desde una perspectiva marxista tradicional, véase W. F. Haug, «Das Ganze und das ganz Andere: Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz», en *Antworten auf Herbert Marcuse*, J. Habermas (ed.), Fráncfort, Suhrkamp, 1968, pp. 50–72, y también W. F. Haug, *Bestimmte Negation*, Francfort, Suhrkamp, 1973. <<

[439] Véase capítulo IV. <<

[440] Véase S. Critchley, *Infinitely Demanding*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *La demanda infinita*, trad. S. Giménez, Barcelona, Marbot, 20101. <<

[441] *Ibid*., p. 139. <<

[442] Véase S. Critchley, «Di and Dodi Die», *Theory & Event*, vol. 1, número 4 (1997). <<

[443] S. Critchley, *infinitely Demanding*, cit., p. 10. <<

[444] *Ibid*., p. 11. <<

[445] *Ibid*., p. 55. <<

[446] *Ibid*., pp. 60–61. <<

[447] *Ibid*., p. 69. <<

[448] *Ibid*., p. 71. <<

[449] *Ibid*., p. 74. <<

[450] *Ibid*., p. 82. <<

[451] J. Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992, p. 310 [ed. cast.: *El seminario, libro 7*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000]. <<

[452] J. Lacan, *On Feminine Sexuality* (The Seminar, Book XX), Nueva York, Norton, 1998, p. 3 [ed. cast.: *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20*, trad, de J. Sucre, D. Rabinovich y J. L. Delmont Mauri, Barcelona, Paidós, 1998]. <<

[453] S. Critchley, *Infinitely Demanding*, cit., p. 10. <<

[454] *Ibid*., p. 1. <<

[455] Por eso sería interesante imaginar *Antígona* reescrita al estilo de *Jasager* y *Neinsager*, desde el punto de vista de Creonte, presentándola como una cría testaruda que no está dispuesta a escuchar los razonables argumentos que él expone (acaba de terminar una sangrienta guerra civil; si entierran como es debido a Polyneikos, el traidor que atacó la ciudad, es posible que vuelva a desatarse la violencia y mueran cientos de personas); o imaginar otra realidad para *Antígona*, que empezase con la ciudad en ruinas, devastada por una guerra fratricida, en la que el pueblo maldijera a una cría mimada y testaruda de la corte por ser la culpable de la destrucción; poco a poco, nos enteraríamos de que se trata de Antígona, quien persuadió a Creonte para que la permitiera enterrar a su hermano como era debido, lo cual acarreó una nueva guerra… <<

[456] S. Critchley, *Infinitely Demanding* cit., pp. 115–118. <<

[457] *Ibid*, p. 117. <<

[458] *Ibid*, p. 122. <<

[459] *Ibid*, p. 129. <<

[460] *Ibid.* <<

[461] *Ibid*, p. 151. <<

[462] *Ibid*, p. 124. <<

[463] *Ibid*, pp. 5–6. <<

[464] *Ibid*, p. 146. <<

[465] *Ibid*, pp. 100–101. <<

[466] A. Negri, *Goodbye Mister Socialism*, Nueva York, Seven Stories Press, 2008, p. 137 [ed. cast.: *Goodbye Mr. Socialism*, trad. R. Rius y C. Castells, Barcelona, Paidos, 2007]. <<

[467] *Ibid*, p. 185. <<

[468] *Ibid*, p. 180. <<

[469] *Ibid*, pp. 169–170. <<

[470] K. Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 694 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador)*, trad. P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976]. <<

[471] G. Deleuze y F. Guattari, *Anti–Oedipus*, Nueva York, Viking Press, 1977, p. 35 [ed. cast.: *El anti–Edipo*, trad. F. Monge, Barcelona, Paidós, 1998]. <<

[472] A. Negri, *op. cit*., p. 170. <<

[473] Hay una extraña –pero interesante– inversión de esta regla: cuando los feroces antihegelianos atacan a «Hegel» (el Hegel simplificado de los manuales de filosofía), afirman sin saberlo un elemento fundamental del pensamiento de Hegel; tal vez sea Deleuze el mejor ejemplo a este respecto. <<

[474] La versión de Negri de la lucha entre idealismo y materialismo es la de la lucha entre el materialismo radicalmente democrático de Maquiavelo–Spinoza–Marx y los paladines idealistas del capitalismo, de Descartes a Hegel. *Ibid*., p. 22. <<

[475] *Ibid*, p. 168. <<

[476] Lo mismo vale para el propio Deleuze, su mentor filosófico. Fredric Jameson ha puesto de relieve que la referencia fundamental de *El anti–Edipo*, el esquema que subyace a su inmenso marco histórico, es el de «Los modos precapitalistas de producción», el extenso fragmento de los manuscritos de los *Grundrisse* en los que Marx se muestra más hegeliano que nunca (todo su proyecto de movimiento histórico global descansa en el proceso hegeliano que lleva de la sustancia al sujeto). <<

[477] K. Marx, *op. cit*., pp. 694–712. <<

[478] A. Negri, *op. cit*., p. 215. <<

[479] *Ibid*., p. 178. Lo primero que cabe poner de relieve es la oscilación del «biopoder» entre la característica general que, según Foucault, caracteriza la modernidad (en que el objetivo del poder ya no es la prohibición legal, sino la regulación productiva de la vida) y el ámbito específico creado por los descubrimientos biogenéticos: la perspectiva de la producción directa de (nuevas) formas de vida. <<

[480] *Ibid*., p. 189. <<

[481] *Ibid*., p. 164. <<

[482] *Ibid*., pp. 189–190. <<

[483] Tal dualidad también adopta la forma general de la persistencia del desfase entre el «reino de la necesidad» y el «reino de la libertad»: a diferencia de Negri, quien concibe el proceso productivo del intelecto general como la puesta en práctica directa de la libertad, Marx insiste en que libertad y necesidad han de permanecer separadas y en que el trabajo no puede convertirse en juego. <<

[484] *Ibid*., pp. 216–217. <<

[485] V. I. Lenin, «Our Revolution», en *Collected Works*, Moscú, Progress Publishers, 1965, vol. 33, p. 479 [ed. cast.: *Obras completas*, Madrid, Akal, 1975–1978]. <<

[486] Lo mismo cabe decir actualmente de Chávez en Venezuela: desde luego, resulta posible afirmar que Venezuela es una anomalía, que puede perseverar en su postura ante el Imperio precisamente porque obtiene miles de millones de dólares de él (por el petróleo); sin embargo, tal anomalía permite no sólo que Venezuela movilice movimientos sociales dentro de sus propias fronteras, sino que introduce también una dinámica emancipadora en otros países latinoamericanos menos «anómalos». <<

[487] ¿No son las últimas corrientes cinematográficas un indicador de este giro gradual hacia la pluricentralidad? ¿No va quedando menoscabada la hegemonía de Hollywood poco a poco por algunos éxitos mundiales procedentes de Europa del Este, de Latinoamérica y hasta de China, la cual, con películas como *Hero*, superó a Hollywood en su propio campo, el de los grandes espectáculos históricos y el de los combates llenos de efectos especiales? <<

[488] Véase E. Todd, *After the Empire*, Londres, Constable, 2004 [ed. cast.: *Después del imperio*, trad. J. L. Sánchez, Madrid, Foca, 2003]. <<

[489] ¿No apoyan los actuales resultados de la política estadounidense en Oriente Medio (en vista de que la ocupación de Iraq ha dado como resultado el predominio en ese país de las fuerzas políticas proiraníes y, básicamente, lo ha entregado a la influencia iraní) la idea de que Bush es «objetivamente» un agente iraní? <<

[490] A. Negri, *op. cit*., p. 154. <<

[491] *Ibid*. Otra interpretación suya extrañamente deficiente es la de su nota sobre la guerra en la ex Yugoslavia, en la que abraza la idea de que la desintegración del país fue el resultado de una oscura conjura tramada por Alemania, Austria y El Vaticano, que sostuvo financiera y económicamente nacionalismos mortíferos; además, como era de esperar, insiste en distribuir la culpa a partes iguales: «Milošević no era peor que Tudjman y los kosovares no eran mejores que los serbios […]. Las cosas llegaron a un punto en que se desató una lucha caníbal entre facciones». La deficiencia de la interpretación, al igual que su sesgo proserbio, llama forzosamente la atención: si los agentes de la desintegración de Yugoslavia fueron los separatistas croatas y eslovenos, entonces los serbios son culpables… Además, no está nada claro que sea posible explicar en estos términos la crisis que estuvo en el origen de todo, el problema kosovar y el ascenso al poder de Milošević. En este contexto, incluso yo merezco una breve mención: «Recuerdo a Kusturica, el gran director de cine, un viejo amigo mío. Había organizado un debate sobre la historia de Yugoslavia. También participaba el profesor Grmek, muy vinculado con el régimen derechista croata. Bueno, Kusturica le dio unos cuantos rapapolvos… Y luego estaba Žižek, el esloveno, que se ha convertido en algo así como un trotskista y no sabía qué decir. A Kusturica lo acusaron de simpatizar con Milošević, aun cuando toda su obra ha sido siempre libertaria, desde sus espléndidos inicios» (pp. 50–51).

Debo admitir que este pasaje me deja algo perplejo. Qué se quiere decir al afirmar que soy «algo así como un trotskista» supera mi comprensión. Recuerdo bien aquel acto: unas cuantas personas se habían reunido en un apartamento. Cuando llegó Kusturica (muy tarde, como corresponde a una estrella), se quedó mucho tiempo ante la entrada del apartamento, mientras el organizador del debate (que no era ni Negri ni Kusturica, sino un serbio de Vojvodina) trataba de calmarlo y disuadirlo de que empezara una pelea (Kusturica había amenazado con partirnos la cara a unos cuantos). Cuando, finalmente, se sentó ante la mesa, se perdió en interminables e histéricas divagaciones poéticas, ante las que la mayoría de nosotros, la verdad, «no sabíamos qué decir», pues no tenían un hilo de argumentación claro. En cuanto a Kusturica y Milošević, Kusturica viajó durante la guerra a donde quiso con un pasaporte diplomático serbio–yugoslavo; Serbia financió *Underground*, etcétera, por no hablar de que la persona llamada Emir Kusturica ya no existe, puesto que, hace poco, se bautizó por el rito ortodoxo y cambio su nombre, «Emir», de origen musulmán, por el resueltamente serbio «Nemanja» (nombre de algunos antiguos santos y reyes de la historia de Serbia, entre otras cosas). Por cierto, cuando, hace un par de años, un director montenegrino montó a partir de numerosos vídeos un documental en el que quedaban demostradas las simpatías de Kusturica por Milošević y su sesgo proserbio (y en el que había muchos momentos que ponían los pelos de

punta), Kusturica lo llevó a juicio y por toda Yugoslavia se recogieron firmas de apoyo. <<

[492] A. Negri, *op. cit*., p. 245. <<

[493] Véase S. Žižek, *Organs Without Bodies*, Nueva York, Routledge, 2003 [ed. cast.: *Órganos sin cuerpo*, trad. A. Gimeno, Valencia, Pre–Textos, 2006]. <<

[494] Sigo en esto a Alain Badiou, en cuya interpretación de Deleuze he basado en gran medida la mía; véase A. Badiou, *Deleuze: The Clamour of Being*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 2000. <<

[495] M. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Nueva York, Continuum, 2002, pp. 107–108. <<

[496] *Ibid*., p. 102. <<

[497] Cita extraída de R. MacFarquhar y M. Schoenhals, *Mao's Last Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2006, p. 168 [ed. cast.: *La revolución cultural china*, trad. D. Martínez, Barcelona, Crítica, 2009]. <<

[498] Citado de *ibid*., pp. 168–169. <<

[499] Véase J. Holloway, *Change the World Without Taking Power*, Londres, Pluto, 2002 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, trad. M. Zangaro, Mataró, Ediciones de Intervención Cultural. <<

[500] *Ibid*., p. 31. <<

[501] Y, por cierto, ¿no pagó la economía planificada del socialismo de Estado un precio terrible por privilegiar la producción a expensas del consumo y no proporcionar a los consumidores los bienes que necesitaban y querían? Cuando los izquierdistas postmarxistas hablan del «consumariado» como la nueva forma de proletariado (véase A. Bard y J. Soderqvist, *Netrocracy: The New Power Elite and Life after Capitalism*, Londres, Reuters, 2002 [ed. cast.: *La netocracia: el nuevo poder en la red y la vida después del capitalismo*, trad. F. Ortiz, Madrid, Pearson Alhambra, 2002]), lo que ponen de manifiesto es la identidad última del trabajador y el consumidor; por *esa* razón los trabajadores han de ser, en el capitalismo, libres formalmente. <<

[502] K. Marx, *op. cit*., pp. 420–421. <<

[503] K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge (MA), MIT Press, 2003, p. 20. <<

[504] *Ibid*., p. 290. <<

[505] P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Fráncfort, Surkhamp, 2006, p. 55 [ed. cast.: *Ira y tiempo*, trad. E. Serrano y M. Á. Vega, Madrid, Siruela, 2010]. <<

[506] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 332 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez, Valencia, Pre–Textos, 2006, p. 647]. <<

[507] *Ibid.* <<

[508] Cuando, por ejemplo, los argumentos reaccionarios antiilustrados descansan encubiertamente en las premisas ideológicas de la Ilustración –como sucede desde con los que Robert Filmer desplegaba contra John Locke hasta con los que proponen los evangelistas televisivos del presente, cuyo mensaje queda socavado por la forma de trasmitirlo–, muestran las mismas características que critican con tanta ferocidad en sus opositores liberales, desde la autoindulgencia narcisista hasta los espectáculos comercializados en los medios de comunicación. <<

[509] A. Negri. *op. cit*, pp. 139–140. <<

[510] Cita extraída de M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution*, Londres, Verso, 1979, p. 237). <<

[511] Resulta especialmente interesante uno de los argumentos de Trotski sobre la necesidad de que exista un partido de vanguardia: la autoorganización en los consejos no puede reemplazar el papel del partido, entre otras cosas por un motivo psicológico–político, el de que el pueblo «no puede vivir durante años en un continuo estado de gran tensión e intensa actividad». Véase E. Mandel, *Trotsky as Alternative*, Londres, Verso, 1995, p. 81. <<

[512] Para una articulación clara de esta postura, véase M. Jay, «No Power to the Soviets», en *Cultural Semantics*, Amherst (MA), University of Massachusetts Press, 1998. <<

[513] A. Negri, *op. cit*., p. 143. <<

[514] La figura del Líder no garantiza en modo alguno la coherencia del programa político; más bien sucede lo contrario. Como demuestra el fascismo, la presencia carismática del Líder también puede funcionar como un fetiche cuya función es *disimular* la incoherencia, el carácter autocontradictorio de la política que el Líder representa: la verdadera política del fascismo consistía en ir haciendo concesiones a diferentes grupos de presión, y esa incoherencia, esa falta de un programa claro, quedaba enmascarada por el carisma del Líder. <<

[515] Desde luego, hay que refrenar las esperanzas utópicas: en la actual constelación mundial, lo más probable es que el experimento de Chávez acabe fracasando; sin embargo, como habría dicho Beckett, será «un fracaso mejor». <<

[516] Véase D. Postel, *Reading «Legitimation Crisis» in Tehran*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2006. <<

[517] A. Badiou, *Logiques des mondes*, París, Éditions du Seuil, 2006, p. 9. <<

[518] M. Safouan, «Why Are the Arabs Not Free: The Politics of Writing» (texto inédito). <<

[519] J. Gray, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003, p. 57. <<

[520] A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., pp. 9–17. En una de sus viejas canciones, Wolf Biermann se preguntaba: «¿Hay vida *antes* de la muerte?», apropiada inversión materialista de la pregunta idealista al uso: «¿Hay vida después de la muerte?». Lo que a un materialista le preocupa es saber si está realmente vivo aquí y ahora o se limita a vegetar, como un simple animal humano que se limita a sobrevivir. <<

[521] Entonces, habría que insistir, frente a Badiou, en la estricta equivalencia entre mundo y lenguaje: todo mundo se sostiene en un lenguaje y todo lenguaje «hablado» sostiene un mundo, como Heidegger dio a entender cuando dijo que el lenguaje era «la casa del ser». <<

[522] El conocimiento es también, en sí mismo, accesible a todos, sin que haya nadie excluido *a priori*; como Platón demostró, un esclavo puede aprender matemáticas al igual que un noble; el razonamiento y las demostraciones lógicas excluyen la autoridad; en ellas, el sujeto de la enunciación es, por definición, universal, no importa *quién* esté razonando. <<

[523] También cabe imaginar una versión humanitaria de esa forma pseudoética de chantaje: «Vale, ya está bien de llenarse la boca con el neocolonialismo, la responsabilidad de Occidente, etc. ¿De verdad quieres ayudar a los millones de personas que sufren en África o simplemente quieres utilizarlos para apuntarte puntos en tu lucha ideológica?». <<

[524] J. A. Miller. «A Reading of the Seminar *From an Other to the other*», *lacanian ink* 28 (2007), p. 40. <<

[525] Véase A. Johnston, «The Quick and the Dead: Alain Badiou and the Split Speeds of Transformation» (texto inédito). <<

[526] Fue nada menos que Hegel quien, en su propia «crítica» de la «libertad abstracta» jacobina, se dio cuenta de la necesidad de ese momento y disipó el sueño liberal de pasar por alto 1794 para ir directamente desde 1789 hasta la realidad burguesa establecida y cotidiana. El sueño denunciado por Robespierre como el sueño de quienes quieren «revolución sin revolución» es el sueño de tener 1789 sin 1795, de querer nadar y guardar la ropa… <<

[527] A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 531. <<

[528] *Ibid*., p. 75. <<

[529] Lo irónico, por tanto, es que el título del primer gran libro, del que *Logiques des mondes* es la continuación, *Ser y acontecimiento*, debería interpretarse, al igual que *El Yo y el Ello* de Freud, como una referencia implícita a un tercer término que falta, *Mundo*, o, en el caso de Freud, *Superyó*. <<

[530] A. Badiou, «L’entretien de Bruxelles», *Les temps modernes* 526 (1990), p. 6. <<

[531] A. Toscano, «From the State to the World? Badiou and Anti–Capitalism», *Communication & Cognition*, vol. 36 (2003), pp. 1–2. <<

[532] Conferencia de 2002 traducida por Bruno Bosteels. <<

[533] A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., pp. 543–544. <<

[534] Cuando Badiou habla de «verdades eternas», verdades transhistóricas cuya universalidad rebasa los mundos históricos específicos, los horizontes de sentido particulares, dicha universalidad no tiene el carácter mítico de un arquetipo junguiano (aun cuando su descripción de la Idea del caballo desde las pinturas rupestres hasta Picasso a veces corre el riesgo de ser muy parecida), sino a la universalidad sin sentido de lo Real, eso a lo que Lacan llama «matema». <<

[535] A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 547. <<

[536] A lo cual hay que sumar la tentación de ir un paso más allá y decir que es *mejor* tener un «mal» Estado, pues, así, las líneas de demarcación están perfectamente establecidas, conforme a la misma lógica que impulsó a los comunistas alemanes en 1933 a afirmar que Hitler era *mejor* que la democracia de Weimar: con Hitler, sabemos a qué atenernos, la lucha está perfectamente clara… <<

[537] Esta estrategia forma parte de un fenómeno curioso pero sintomático, el del «anticomunismo tardío» aparecido, a partir de 2000, en muchos países postcomunistas de la Europa del Este (Lituania, Polonia, la República Checa, Hungría. Eslovenia…): el intento de criminalizar directamente el comunismo, de ponerlo al mismo nivel que el fascismo y el nazismo (mediante la prohibición de la exhibición pública de sus símbolos, incluida la Estrella Roja). Es fácil demostrar que dicha «igualdad» es una impostura, es decir, que, implícitamente, el comunismo queda así elevado a la categoría de Crimen primordial y el fascismo reducido a algo así como un asesinato político de pacotilla, a una reacción ante el comunismo, a una imitación del comunismo. <<

[538] W. Brown, *States of Injury*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1995, p. 14. <<

[539] *Ibid*., p. 60. <<

[540] *Ibid*., p. 61. <<

[541] Doy las gracias a Saroj Giri (Nueva Delhi), que ha desarrollado con detalle el vínculo entre la afirmación de la contingencia sociopolítica y la elevación del capitalismo a la categoría de necesidad natural(izada). <<

[542] A. Negri, *Goodbye Mister Socialism*, Nueva York, Seven Stories Press, 2008, p. 125 [ed. cast.: *Goodbye Mr. Socialism*, trad. R. Rius y C. Castells, Barcelona, Paidos, 2007]. <<

[543] F. Del Lucchese y J. Smith, «“We Need a Popular Discipline”: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative», entrevista con A. Badiou, Los Angeles, 2 de julio de 2007. <<

[544] Véase P. Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis (MN), Minnesota University Press, 2003. <<

[545] Esta limitación de la democracia no tiene nada que ver con la preocupación habitual de los exportadores liberales de la democracia: ¿ y si el resultado es la victoria de quienes se oponen a la democracia, y, por tanto, la autocancelación de ésta? «Debemos enfrentarnos a una verdad terrible: lo único que actualmente nos separa del agitado océano de la sinrazón musulmana es un muro de tiranía y abusos de los derechos humanos que hemos ayudado a construir» (S. Harris, *The End of Faith*, Nueva York, Norton, 2005, p. 132 [ed. cast.: *El fin de la fe*, trad. de L. F. Díaz, Madrid, Paradigma, 2007]). Aquí tenemos el lema de Harris: «Cuando tu enemigo no tiene escrúpulos, tus propios escrúpulos son otra arma en su mano» (*ibid.*, p. 202). Y, a partir de aquí, se dedica, como era de esperar, a justificar la tortura… Aunque este razonamiento puede parecer convincente, no se lo lleva hasta el final, atorado como queda en el pesado debate liberal: «¿Tienen las masas musulmanas madurez suficiente (una cultura apropiada) para la democracia o debemos apoyar el despotismo ilustrado entre sus gobernantes?». Las dos opciones subyacentes (o les imponemos nuestra democracia o nos aprovechamos de su atraso) son falsas. Lo que de verdad hay que preguntarse es lo siguiente: *¿y si el muro de tiranía y abusos de los derechos humanos que hemos ayudado a construir es precisamente lo que sostiene y crea el «agitado océano de la sinrazón musulmana»*? <<

[546] Dicho de otro modo: en un debate libre, la «dictadura» es el elemento de las «declaraciones finales» cuya mención se considera concluyente. Actualmente, en el deconstruccionismo posmoderno, es la evocación de lo nómada frente a la identidad fija, del cambio frente a la estasis, de lo múltiple frente a lo Uno, etc.; *ése* es el momento de la dictadura. <<

[547] Bülent Somay, carta personal, 28 de enero de 2007. Estoy tanto más satisfecho de citar este pasaje cuanto que la carta de Somay es muy crítica conmigo. <<

[548] Citado en S. Schama, *Citizens*, Nueva York, Viking Penguin, 1989, pp. 706–707. <<

[549] M. Robespierre, *Virtue and Terror*, Londres, Verso, 2007, p. 42. <<

[550] El único momento en el que «existe el pueblo» es en una elección, precisamente el momento en el que se desintegra toda la estructura social; en las elecciones el «pueblo» queda reducido a una agrupación mecánica de individuos. <<

[551] J. A. Miller. *Le Neveu de Lacan*, París, Verdier, 2003, p. 270. <<

[552] Desde luego, cabe argumentar que el «gobierno directo de la masa» es intrínsecamente inestable y que, necesariamente, se convierte en su opuesto, en una tiranía sobre la propia masa; sin embargo, esta transformación no cambia en absoluto el hecho de que, justamente, estamos ante una transformación, ante una inversión radical. <<

[553] Véase P. Hallward, «Staging Quality», *New Left Review*, II, 37 (enero–febrero 2006). <<

[554] G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001 [ed. cast.: *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, trad. O. Arenas y L. Arenas, Barcelona, Paidos, 2001]. <<

[555] D. Rennie, «How Soviet Sub officer Saved World from Nuclear Conflict», *Daily Telegraph*, 14 de octubre de 2002. <<

[556] Tanto en inglés como en alemán, para decir lo que nosotros expresamos como «ética de la tecnología» o «ética del medio ambiente», se emplea un tipo de construcción en la que el adjetivo va unido al sustantivo por un guión: «technology–ethics», «environment–ethics»… *[N. del T.]*. <<

[557] Véase el excelente trabajo de M. Davis, «Planet of Slums. Urban Revolution and the Informal Proletariat», *New Left Review*, II, 26 (marzo–abril 2004). <<

[558] Entonces, ¿no hay que clasificar a los habitantes de los suburbios entre aquéllos a los que Marx, con desprecio mal disimulado, desdeñó como «lumpenproletariado», el degenerado «despojo» de todas las clases sociales, que, politizado, servía de soporte de los regímenes protofascistas o fascistas (en el caso de Marx, el de Napoleón III)? Un análisis más pormenorizado debería centrarse en el nuevo papel estructural de esos elementos «lumpen» en las condiciones del capitalismo mundial (sobre todo con la migración a gran escala). <<

[559] Exactamente, la definición marxiana del proletariado es ésta: subjetividad sin sustancia que aparece cuando se produce cierto cortocircuito estructural; no sólo es que los productores intercambien sus productos en el mercado, sino que hay productores forzados a vender en el mercado no el producto de su trabajo, sino, directamente, su fuerza de trabajo. Es entonces, mediante esta alienación intensificada / reflejada, cuando aparece el objeto–plusvalía: el valor–plusvalía es literalmente correlativo al sujeto vaciado, es el correlato objetual de $. Esta alienación intensificada no sólo entraña que «las relaciones sociales apare[zcan]cen como relaciones entre cosas», como en toda economía de mercado, sino que el propio núcleo de la subjetividad misma se ponga como algo equivalente a una cosa. Llegados a este punto, no hay que perder de vista la paradoja de la universalización: la economía de mercado sólo puede llegar a ser universal cuando la propia fuerza de trabajo también se vende en el mercado como una mercancía, es decir, que, si la mayor parte de los productores vendiera sus propios productos, no habría una economía de mercado universal. <<

[560] La semiótica que sostiene tales requisitos obedece una lógica muy precisa y merece un análisis dedicado únicamente a ella: no basta con mezclar los términos y proponer, digamos, una alianza de «obreros, campesinos patrióticos, pequeñoburgueses honrados e intelectuales pobres». En cada caso, la línea de demarcación resulta clara: sólo los granjeros *pobres*, no los ricos que pertenecen a la clase dirigente o establecen pactos con ella; sólo los pequeñoburgueses *patrióticos*, no los burgueses que están al servicio del imperialismo capitalista; sólo los intelectuales *honrados*, no los que se han vendido a la clase dirigente y legitiman su dominio. Por tanto, ¿cabe decir que lo que en la actualidad necesitamos es una alianza entre los Excluidos, los ecologistas pobres, los trabajadores intelectuales patrióticos y los biogenetistas honrados? <<

[561] La pregunta es la de cómo distinguir estos bienes comunes de los premodernos de la propiedad colectiva. <<

[562] I. Kant, «What is Enligthenment?», en I. Kramnick (ed.), *The Portable Enlightenment Reader*, Nueva York, Penguin, 1995, p. 5 [ed. cast.: *¿Qué es la ilustración?*, trad. R. Rodríguez, Madrid, Alianza, 2004]. <<

[563] Véase «Murdoch: I’m proud to be green. News Corp boss orders his entire empire to convert and become a worldwide enthusiast for the environment», *Independent on Sunday*, 13 de mayo de 2007, p. 3. <<

[564] Esquilo, *Eumènides*, traducción de Ian Johnston's (2003) disponible en internet en [http://records.viu.ca/~johnstoi/aeschylus/aeschylus_eumenides.htm]. [Ed. cast.: *La Orestea: Agamenón, Coéforos, Euménides*, trad. J. L. de Miguel, Madrid, Akal, 1998]. <<

[565] Es extraño que Simon Critchley, quien cita estas líneas en *Infinitely Demanding*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *La demanda infinita*, trad. S. Giménez, Barcelona, Marbot, 2010], las interprete como una prefiguración de la política del miedo, aunque encajan mucho mejor con el principal motivo de su libro, la presión de «la demanda infinita» del Superyó. <<

[566] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Fráncfort, Klostermann, 2004, p. 255 [ed. cast.: *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007]. <<

[567] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 45, *Grundprobleme der Philosophie*, Fráncfort, Klostermann, 1984, p. 41 [ed. cast.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Á. Xolocotzi, Granada, Comares, 2008]. <<

[568] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 189 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez, Valencia, Pre–Textos, 2006, pp. 297–298]. <<

[569] A. Rand, *The Fountainhead*, Nueva York, Signet, 1992, p. 677 [ed. cast.: *El manantial*, trad. L. de Paola, Madrid, Aguilar, 2004]. <<

[570] Hay muchas otras variantes de las supuestas «últimas palabras» del Che Guevara. Éstas son algunas: «Sé que habéis venido a matarme. Disparad: sólo vais a matar a un hombre» / «Disparad, cobardes: sólo vais a matar a un hombre» / «Sabed que estáis matando a un hombre» / «Sabía que vendríais a pegarme un tiro; nunca me habríais cogido vivo» / «Decid a Fidel que este fracaso no es el final de la revolución, que la revolución triunfará en otra parte. Decid a Aleida que se olvide de esto, que se vuelva a casar y sea feliz y haga que los niños sigan estudiando. Decid a los soldados que apunten bien» / «No disparéis: soy el Che Guevara y valgo más vivo que muerto». <<

[571] S. Beckett, *Trilogy*, Londres, Calder, 2003, p. 418 [ed. cast.: *El innombrable*, trad. R. Santos, Madrid, Alianza, 2001]. <<

[572] K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, Harmondsworth, Penguin, 1985, p. 82 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*, trad. Ediciones en Lenguas Extranjeras de Moscú, Madrid, Akal, 2004]. <<

[573] En inglés, este título se suele traducir como «Civilization and Its Discontents», con lo que se pierde la oportunidad de poner en juego la oposición de cultura y civilización: el malestar está en la cultura, en su violenta ruptura con la naturaleza, en tanto que se puede concebir la civilización, precisamente, como un intento secundario de arreglar provisionalmente las cosas, de «civilizar» el corte, de reintroducir el equilibrio perdido y una apariencia de armonía. <<

[574] Cita extraída de T. Jantschek, «Ein ausgezehrter Hase», *Die Zeit, Feuilleton*, 5 de julio de 2001, p. 26. <<

[575] De forma similar, mientras los científicos del acelerador de partículas CERN preparan las condiciones necesarias para recrear la explosión del *Big Bang*, algunos escépticos alertan de la posibilidad de que el experimento salga tan bien, que desencadene un nuevo *Big Bang* que acabe con el planeta tal como lo conocemos. <<

[576] D. Farmer y A. Belin, «Artificial Life: The Coming Evolution», en C. G. Langton, C. Taylor, J. D. Farmer y S. Rasmussen (eds.), *Artificial Life*, Reading (MA), Addison–Wesley, 1992, p. 815. <<

[577] En la última década el tema ha dado lugar a muchos *thrillers* de ciencia ficción, como, por ejemplo, M. Crichton, *Prey*, Nueva York, Avon Books, 2003 [ed. cast.: *Presa*, trad. C. Milla, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004]. <<

[578] J. A. Miller, «Religión, Psychoanalysis», *lacanian ink 23* (2004), pp. 18–19. <<

[579] En el transcurso de la modernidad, la Iglesia se ha presentado como el guardián que defiende del peligro de saber demasiado. Cuando, en la actualidad, se presenta como una baliza del respeto por la libertad y la dignidad humana, es aconsejable llevar a cabo un sencillo experimento mental. Hasta principios de los años sesenta, la Iglesia mantuvo el (tristemente) célebre Indice de obras cuya lectura estaba prohibida a (el común de) los fieles; basta imaginar el aspecto de la historia intelectual y artística de la Europa moderna si borrásemos de ella todos los libros que, en uno u otro momento, estuvieron incluidos en el Indice: la Europa moderna se quedaría sin Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, por no hablar de la inmensa mayoría de clásicos de la literatura moderna. <<

[580] J. Grondin, *Hans–Georg Gadamer*, New Haven (CT), Yale University Press, 2003, p. 329 [ed. cast.: *Hans–Georg Gadamer, una biografía*, trad. E. Martin–Mora, R. Heraldo y Á. Ackermann, Barcelona, Herder, 2000]. <<

[581] Tomo esta expresión de Alain Badiou. <<

[582] Véase S. Fry, *Making History*, Nueva York, Arrow Books, 2005 [ed. east.: *Haciendo historia*, trad. C. Mimiaga, Madrid, Espasa–Calpe, 2000]. <<

[583] Véase el informe «Life 2.0» en *Newsweek*, 4 de junio de 2007, pp. 37–43. <<

[584] *Ibid*., p. 41. <<

[585] En «El ecologismo como religión», conferencia pronunciada en el Commonwealth Club de California, Michael Crichton describe las analogías entre la estructura de diversas ideas erróneas sobre el DDT, los peligros de las concepciones religiosas (en especial, el dogma judeocristiano) y las creencias de muchos ateos modernos urbanos que, según él, albergan ideas románticas sobre la Naturaleza y nuestro pasado y creen en el jardín del Edén, el pecado original y el Juicio Final. Los ecologistas actuales tienden a aferrarse obstinadamente a elementos propios de su fe, pese a que existan pruebas científicas en su contra (como ejemplo al respecto, Crichton cita las ideas erróneas sobre el DDT, los peligros a los que están expuestos los fumadores pasivos y el calentamiento global). Aunque Crichton sea poco fiable –sus éxitos de ventas son uno de los ejemplos perfectos de la ideología tardocapitalista imperante–, en esto lleva razón. <<

[586] Otro ejemplo: para contrarrestar la despiadada política de destrucción forestal, los ecologistas suelen conseguir que se impongan estrictas medidas de supresión del fuego, con el inesperado resultado de que las selvas vírgenes sufrieron una alteración aún más radical (ya que los fuegos ocasionales desempeñaban un papel crucial en su autorreproducción). O, en un plano más anecdótico, está la historia sobre un valle del Reino Unido sumamente contaminado por el humo del carbón. Cuando cesó la quema de carbón, los resultados inmediatos fueron catastróficos: los pájaros y otros organismos estaban tan acostumbrados a la contaminación del carbón, que no podían sobrevivir en las nuevas condiciones, de modo que se marcharon del lugar, lo que alteró el frágil equilibrio ecológico del valle… ¿Y qué decir de animales como los cerdos, criados en granjas industriales, incapaces de sobrevivir por su cuenta, ni siquiera un par de días (porque están medio ciegos, no se sostienen sobre sus patas…)? <<

[587] P. Skulason, *Reflections at the Edge of Askja*, Reikiavik, The University of Iceland Press, 2005. <<

[588] G. Deleuze, Cinema 1: *The Movement–Image*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press, 1986, p. 122 [ed. cast.: *La imagen–movimiento: estudios sobre cine 1*, trad. I. Agoff. Barcelona, Paidós, 2003]. <<

[589] P. Skulason, *op. cit.*, p. 11. <<

[590] *Ibid*., p. 19. <<

[591] *Ibid*., pp. 31–33. <<

[592] Véase el extraordinario T. Morton, *Ecology Without Nature*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007. <<

[593] *Ibid*., p. 35. <<

[594] J. Gray, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003, p. 19. <<

[595] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 97 [ed. cast: *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez, Madrid, Alianza, 2006]. <<

[596] Véase L. Dumont, *Homo Aequalis*, París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *Homo equalis*, trad. J. R. Aranzadi, Madrid, Taurus, 1999] y *Essais sur l'individualisme*, París, Editions du Seuil, 1983 [ed. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, trad. R. Tusón, Madrid, Alianza, 1987]. <<

[597] Véase D. Dennett, *Freedom Evolves*, Harmondsworth, Penguin, 2003 [ed. cast.: *La evolución de la libertad*, trad. R. Vila, Barcelona, Paidós, 2004]. <<

[598] N. Fearn, *Philosophy. The Latest Answers to the Oldest Questions*, Londres, Atlantic Books, 2005, p. 24. <<

[599] B. McKibben, *Enough. Staying Human in an Engineered Age*, Nueva York, Henry Holt, 2004, p. 127. <<

[600] M. Wrathall, *How To Read Heidegger*, Londres, Granta, 2005, p. 102. <<

[601] Giorgio Agamben se niega a viajar a los Estados Unidos: no quiere que tomen sus huellas dactilares, acción por la que «el aspecto más íntimo e incomunicable de la subjetividad» pasa a formar parte del sistema de control estatal. Ahora bien, cabe preguntarse por qué la forma accidental de las líneas de los extremos de los dedos sería «el aspecto más íntimo e incomunicable de la subjetividad». <<

[602] M. Wrathall, *op. cit*., p. 117. <<

[603] Véase H. L. Dreyfus, «Highway Bridges and Feasts», disponible en internet en [http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html]. <<

[604] J. A. Miller, «The Desire of Lacan», en *lacanian ink* 14 (1999), p. 19. <<

[605] J. P. Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, París, Editions du Seuil, 2006. <<

[606] Desde luego, la experiencia de los países comunistas demuestra que el papel fundamental del Estado no garantiza un mayor cuidado de los «bienes comunes»: las catástrofes ecológicas fueron mucho peores en los países comunistas. La oposición entre el Estado y los bienes comunes vuelve a cobrar aquí todo su sentido. <<

[607] Véase M. Bienenstock, «Qu’est–ce que “l’esprit objectif” selon Hegel?», en O. Tinland (ed.), *Lectures de Hegel*, Paris, Livre de Poche, 2005. <<

[608] J. P. Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, cit., p. 147. <<

[609] J. Gray, *Straw Dogs*, Londres, Granta, 2003, p. 110. <<

[610] Véase B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. <<

[611] Véase J. P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 124–126. <<

[612] *Ibid.* <<

[613] Sin embargo, habría que completar esta imagen con su aparente opuesto. Permítasenos volver al último decenio de la Guerra Fría: los anticomunistas radicales estaban, a pesar de todo, equivocados cuando desdeñaban los derechos humanos y otros acuerdos entre Occidente y Oriente (como la Declaración de Helsinki sobre los derechos humanos, etc.) como una estratagema de los comunistas, que, en realidad, no hacían concesión alguna. Aunque ellos, desde luego, lo consideraran una estratagema, el movimiento disidente de los países comunistas empleó la Declaración de Helsinki –adoptada como un documento legalmente vinculante– como instrumento de una vasta movilización prodemocrática. Como suele ocurrir, los dirigentes comunistas cometieron el fatídico error de infravalorar el poder de las apariencias: quedaron atrapados en el juego de lo que les parecía una mera salvaguarda de las apariencias. <<

[614] Sin embargo, la tentación en la que no debemos caer bajo ningún concepto es la de pensar que las catástrofes ecológicas sean en sí mismas una «violencia divina» de la naturaleza, la justicia / venganza de la naturaleza; dicha conclusión sería una inaceptable proyección obscurantista que dotaría de sentido a la naturaleza. <<